ÖRTÜNMENİN SİYASETİ

Joan Wallach Scott

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

ÖRTÜNMENİN SİYASETİ

Merve Tabur 1986 yılında İstanbul'da doğdu. Ortaöğrenimini Üsküdar Amerikan Lisesi'nde tamamladı. Boğaziçi Üniversitesi'nde sosyoloji ve tarih okuduktan sonra aynı üniversitenin tarih bölümünde yüksek lisans yaptı. Toplumsal cinsiyet meselelerini ele alan çeşitli makaleleri Türkçeye çevirdi. Çeviri çalışmalarına devam etmektedir.

ÖRTÜNMENİN SİYASETİ

Joan Wallach Scott

Çevlren: Merve Tabur

BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Joan Wallach Scott
The Politics of the Veil

Örtünmenin Siyaseti

BÜTEK Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark Uyglama
ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüs, 7. Lojman,
3. Kat, P.K. 34342, Bebek-Beşiktaş/İstanbul
Telefon: 0212 359 46 30

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@buvak.org.tr, bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Kapak Tasarımı: Kerem Yeğin
Yayına Hazırlayanlar: Ayşe Günaysu, Ayça Günaydın
Baskı: G.M. Matbaacılık ve Ticaret A.Ş.
100 Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi, 1. Cadde, No: 88
Bağcılar/İstanbul
Telefon: (0212) 629 00 24
Sertifika No: 12358

Birinci Basım: Ekim 2012

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data
Scott, Joan Wallach.
Örtünmenin Siyaseti / Joan Wallach Scott; çeviren Merve Tabur
208 p. ; 21 cm.
Includes biographical references

ISBN 978-605-4238-89-7

1. Muslims—France. 2. Islamophobia—France.
3. Racism—France. 4. Hijab (Islamic clothing)—Law. 5.
Muslims—Cultural assimilation—France. 6. Secularism—
France. 7. Culture conflict—France. I. Title

DC34.5M87 S3619

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Hıristiyan İngilizlerden oluşan bir grup, bir kilisenin bodrum katındaki kreşte toplanmış, Londra Hyde Park'taki Serbest Kürsü'de Müslümanları konuşamaz hale getirmenin yollarını aradıkları bir "nasıl yapmalı" çalıştayı düzenliyor. Yüzyıllardır dini ve siyasi hoşgörüsüyle tanınan bir ülke olan Hollanda'da Parlamento, Hollandalı Müslümanların yarısının Flemenkçe bilmediğini öğrendikten sonra, bu kişilere zorunlu dil dersi verilmesinin gerekli olup olmadığını tartışıyor. Almanya Federal Meclisi'nde siyasetçiler, imamların Arapça vaaz vermesini yasaklamayı düşünüyor. Ama aslını sorarsanız Müslümanlara karşı devlet yaptırımlarının ve halk tepkisinin amacına ulaştığı ilk ülke Fransa'dır.

Örtünmenin Siyaseti isimli etkileyici kitabında Joan Wallach Scott, Fransa'nın kız öğrencilerin devlet okullarına başörtüleriyle gitmelerinin yasaklanmasıyla ilgili tartışmayı 1980'lerin sonlarında başlattığına dikkat çekiyor. 2004'te yasağın yürürlüğe konulmasıyla bu tartışma doruğa ulaştı. İki yıl sonra ise Fransız hükümeti, 1915-1917 yılları arasında Ermenilerin Türkler tarafından katlinin bir soykırım olduğunun inkârını yasadışı ilan etti.

Bu yaptırımlar, Madrid'de banliyö treninin Faslı bir grup terörist tarafından bombalanmasına, 2004 yılında Hollandalı film yönetmeni Theo van Gogh'un (iddialara göre yarı Hollandalı yarı Faslı olan) radikal bir Müslüman tarafından öldürülmesine ve 2005 yılında Londra'daki

patlamalara yol açan fanatizmi ortadan kaldırmak yerine daha da alevlendirdi. Nitekim şimdilerde ılımlı Müslüman gruplar Avrupa'yı "dışarıya kapalı bir Hıristiyan kulübü" olarak göstermeye başladılar. Bundan yedi yıl önce kendini tacize ve ayrımcılığa uğramış hisseden Müslümanların oranı sadece yüzde otuz beş iken, artık bu oran yüzde seksene yükselmiş durumda. Bu kadar çok Müslümanın kendini "kuşatma altında" hissediyor olması, fanatizme elverişli bir ortam oluşturulmasına daha çok katkıda bulunmaktan başka bir işe yaramadı.

Bu arada köktendinci Müslümanlar güçlerini artırmak için bu yasakları kullanıyor. El-Kaide'nin ikinci adamı olan Eyman el-Zevahiri, "Fransa'daki Müslümanların okullarda başlarını örtmelerine engel olanlara" ateş püskürdü. Yaptırım yürürlüğe ilk girdiğinde Rabat'tan Cakarta'ya sokak gösterileri düzenlendi. Dünyanın dört bir tarafındaki Müslümanlara göre Fransız hukuku, Fransa'da ikamet eden altı milyon insana –Avrupa'daki en büyük Müslüman cemaatine– yönelik kasıtlı bir saldırı içindeydi. Başta sömürge kökenli Cezayirli ve Faslı gençler olmak üzere Fransız gençliğinin gerçekleştirdiği ayaklanmalar; yanlılık, önyargı ve ihanet gibi yaygın duyguları dile getiriyordu.

Başörtüsü yasağı sembolizminin, Avrupa'daki göç-karşıtı Müslüman krizini körüklediğinin farkına varan Avrupa Birliği (AB); *Values* [değerler], *Equality* [eşitlik] ve *Differences in Liberal Democracies* [liberal demokrasilerde farklılıklar] kavramlarının baş harflerinden oluşturulmuş bir akronim olan VEIL adı altında üç yıllık bir çalışma başlattı. Bu çalışma Avusturya, Danimarka, Fransa, Yunanistan, Almanya, Türkiye, Hollanda ve Birleşik Krallık üzerine odaklanıyor ve azınlıkların, özellikle de Müslüman kadınların, Avrupa toplumuna daha iyi uyum sağlayabilmeleri için uygulanan ayrımcılık karşıtı politikaların ve yöntemlerin boyutlarını değerlendirmeyi amaçlıyor.

Fakat AB'nin pek de tutarlı bir tavrı olduğu söylene-

mez. 1998'de Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Türkiye'deki kamu binalarında uygulanan başörtüsü yasağını "Ankara'nın sekülerleri için uzun bir hukuk mücadelesinden sonra elde edilmiş zafer" şeklinde tanımlayarak yasağı savundu. Strasbourg'daki mahkeme, başörtüsü taktığı için bir kadının üniversite sınavına girmesini engelleyen daha önce alınmış bir kararı onayladı.

Batı, uzun bir süredir Doğunun sekülerleşmesini teşvik ediyor. Scott'a göre, başörtüsü yasağının modernleşmeyi temsil ettiği düşüncesine karşı çıkılması gerekir. Fransa'da yaşayan birçokları için, sekülerlik konusundaki kavga Doğu ile Batı, İslam ile özgürlükçü değerler arasındaki farkları vurgulamak amacıyla kullanılan bir araçtır (Scott bunu bir kılıf olarak tanımlıyor). Söz konusu olan, Avrupa'nın sınırlarını belirleme kavgasıdır. Fakat Scott'un ikna edici bir biçimde iddia ettiği üzere, bu söz dalaşı daha karmaşık bir gerçekliği gizliyor. "Ya o, ya bu" diye keskin bir ayrım yok. Çekişme gelenek ve modernite arasında değil. Kilise ile devletin ayrılması gibi evrensel kabul edilen değerlerle de alakalı değil. Bu, beyaz Yahudi-Hıristiyan Avrupalıların, ülkelerinde yaşayan ve çoğunun ana-babaları, dedeleri ve nineleri eski sömürgelerden gelmiş olan bir kısım vatandaşa karşı beslediği önyargıları gözler önüne seren bir tartışmadır. Scott'a göre İslami başörtüsünü yasaklayan kanunlar, postkolonyal suçluluk ve korkudan, ırkçılık ve milliyetçilikten besleniyor.

Dahası, günümüz politikaları etnik ve dini ayrılıkları keskinleştiriyor. Fransa'daki Müslümanların çoğu kendilerini öncelikle Fransız, ardından ise İslamın vecibelerini yerine getiren kimseler olarak tanımlıyorlar. Scott'un kitabı, başörtüsü yasağı gibi kanunların sonuçlarını ortaya koyarak bizleri *Public Square*'e [Ortak Alan] taşıyor.[1] İs-

---

[1] *Public Square*, Princeton University Press tarafından yayımlanan ve Ruth O'Brien'ın editörlüğünü yaptığı kitap serisinin başlığıdır. Joan Wallach Scott'un Türkçeye *Örtünmenin Siya-*

lami sivil toplum kuruluşları bu yasanın, Müslümanların özel eğitime yönelmesinde artışa yol açacağını ve tam da yasanın mücadele etmek için yola çıktığı ayrılıkların keskinleşmesine sebep olacağını öngörüyorlar. *Örtünmenin Siyaseti*, birçoğu eski sömürgelerden gelen, birçoğu da Müslüman olan göçmen nüfusu bir zamanlar oldukça homojen olduğu düşünülen toplumlara dahil etme sürecinde Avrupa uluslarının karşı karşıya kaldığı krizin ana hatlarını çarpıcı bir biçimde ortaya koyuyor. Scott'un kitabı bize, yaşanan krizin hiç de basit bir olay olmadığını ve hukuki yasaklara alternatif çözümler üreten seslerin de var olduğunu gösteriyor. Bu sayede de *ortak alanda* yürütülmesi gereken türden tartışmalar için bize geniş bir alan açıyor.

Ruth O'BRIEN
The CUNY Graduate Center
[CUNY İhtisas Merkezi]
New York, New York

---

seti olarak çevirdiğimiz *The Politics of the Veil* isimli kitabı bu seriden çıkmıştır —*çev. notu.*

TEŞEKKÜRLER

Ruth O'Brien ve Brigitta van Rheinberg yüreklendirmeseydi, bu ders notları hiçbir zaman bir kitaba dönüşemezdi. Bana bu projeyi teklif ettikleri ve süreç boyunca verdikleri coşkulu destek için onlara minnettarım. Başından beri başörtüsü yasağı hakkında açık seçik düşüncelerim vardı, ama bunları bir düzene sokabilmek için çok kafa yormam gerekti. Kitabın bazı bölümlerini meslektaşlarım ve arkadaşlarımdan gelen eleştiriler doğrultusunda birkaç defa yeniden yazdım. İtirazları, önerileri ve tavsiyeleri için Talal Asad, Beth Baron, Patrick Chabal, Brian Connolly, Eric Fassin, Kristen Ghodsee, David Scott, Donald Scott, Tony Scott, Farzana Shaikh, Lisa Wedeen ve Elizabeth Weed'e teşekkür etmek istiyorum. Françoise Gaspard ve Claude Servan-Schreiber, her ne kadar görüşlerime her zaman katılmadıklarını düşünsem de Fransız tarihi ve siyasetiyle ilgili bazı noktaları açıklığa kavuşturmalarının yanı sıra birçok önemli düzeltme yaptılar. Wendy Brown taslağın ilk halinin tamamını okudu ve beni tartışmanın bazı kısımlarını yeniden düşünmeye zorladı. Sonraki bir versiyonu okuyan Saba Mahmood'un yorumları ise bir başka düzeltinin yolunu açtı. Yale Hukuk Kuramı Çalıştayı'nın ve benzer şekilde Yüksek Öğrenim Enstitüsü'nün Sosyal Bilimler Fakültesi'nde gerçekleştirilen "*'Third World' Now*" ['Üçüncü Dünya' Şimdi] seminerinin katılımcıları, sekülerizmle ilgili sorularda beni oldukça zorladılar. Onların müdahaleleri, ortaya çıkan

eserin önceki taslaklardan çok daha iyi olmasını sağladı.

Bugüne kadar giriştiğim her araştırma ve yazıda, Yüksek Öğrenim Enstitüsü personelinin desteği paha biçilmez oldu. Hepsi de harika birer problem çözücü olan kütüphaneci Marcia Tucker'a, Donne Petito'ya ve asistanım Nancy Cotterman'a özellikle teşekkür ederim.

Enstitü'deki en önemli borcumun geçmişi çok eskiye dayanır ve bir bakıma bu borcu ödemek için artık çok geç. Enstitünün fakültesinde geçirdiğim yirmi yıldan fazla süre boyunca en fazla meslektaşım merhum Clifford Geertz'den feyz aldım. Geertz, bu kitabın öne sürdüğü savın kendi düşüncesine göre biraz fazla sert olduğunu düşünebilirdi, ama yine de niyetini takdir ederdi diye düşünüyorum: Birtakım gelişmeleri dolaysız temsillerinin ötesinde anlamlandırmaya çalışmak ve kendisinin bir zamanlar dediği gibi "olayların ana istikametinin kenarında bir diken" olarak konumlanmak. Cliff, Enstitü'nün Sosyal Bilimler Fakültesi'nde birçoğumuzun bu ilkeyi hayata geçirmesini sağladı ve bu sadece kendi çalışmalarımızda değil, bağlı olduğumuz disiplinlerde de inanılmaz bir fark yarattı. Onun entelektüel ve kurumsal liderliğine ve dostluğuna duyduğum minnet borcuna karşılık, bu kitabı Clifford Geertz'in anısına ithaf ediyorum.

ÖRTÜNMENİN SİYASETİ

GİRİŞ

Fransız hükümeti 15 Mart 2004'te, devlet okullarında dini aidiyet ifade eden "dikkat çekici simgeler"in taşınmasını yasaklayan bir kanun çıkarttı. 1. Madde yasanın ana hükmüdür:

> İlk, orta ve lise seviyesindeki devlet okullarında, öğrencilerin dini aidiyetlerini dikkat çekici bir biçimde yansıtan simgelerin taşınması ya da kıyafetlerin giyilmesi yasaktır. Bu kuralın uygulanmasına yönelik disiplin işleminden önce öğrenciyle bir görüşme yapılacaktır.

Neyin "dikkat çekici" sayıldığı hususunda da bir açıklama mevcut:

> Yasaklanan kıyafetler ve dini simgeler; büyük haç, başörtüsü/peçe veya takke gibi dikkat çekici simgelerdir. Dini aidiyet ifade ettiği düşünülmeyen simgeler ise madalyon, küçük haç, Davud yıldızı, "Fatma'nın eli" veya küçük Kuran gibi ölçülü simgelerdir.

Yasa, boynunda kocaman bir haçla dolaşan herhangi biri kadar, takke takan Yahudi ve türban takan Sih oğlanları için de geçerli olmasına rağmen, esas hedef başörtüsü (Arapçada *hicâb*, Fransızcada *foulard*) takan Müslüman kızlardı. Diğer gruplar, Müslümanlara karşı ayrımcılık yapıldığı suçlamasının önünü kesmek ve bu tarz yasaların genel nitelikte olması koşuluna riayet etmek amacıyla dahil edilmişti. Kısa bir süre içinde neredeyse sadece

peçe/örtü (*voile*) olarak anılmaya başlanan başörtüsünün, Fransız adetlerine ve hukukuna ters düştüğü ileri sürülüyordu.[1] Çünkü örtü, kilise ile devletin ayrılığı esasını ihlal ediyor, tek ve bölünmez olan bir ulusun vatandaşları arasındaki farklılıklar üzerinde diretiyor ve eşitlik öncülü üzerine kurulu bir cumhuriyet yönetiminde kadınların ikincil konuma itilmesini onaylıyordu. Yasanın destekçisi olan birçokları için örtü, İslamın moderniteye karşı direnişinin en uç göstergesiydi.

Başörtülü kadınlar ya da kız çocukları hakkında endişe duyan tek ülke Fransa değildi. Benzer mevzuatlar Belçika, Avusturalya, Hollanda ve Bulgaristan'da da önerildi. Bu yasak, farklı birtakım sorunların yaşandığı Türkiye'de –1923'ten beri seküler bir devlettir (Fransız cumhuriyet sistemini örnek almıştır) ve nüfusunun çoğunluğu Müslümandır– seçimle gelen yöneticilere, kamu çalışanlarına ve tüm okul ve üniversitelerdeki öğrencilere uygulanıyor. Uzun süredir dikkate değer bir Müslüman azınlığın yaşadığı Bulgaristan'da başörtüsünü yasaklayacak bir kanun hâlâ tartışılıyor, ama yasa taraftarları kısmen de olsa makbul "Avrupalılar" olma arzusuyla hareket ediyormuş gibi görünüyor. Müslüman nüfusunun çoğunun Türkiye'den geldiği Almanya'da birçok bölgesel eyalet (öğrencilerin olmasa da) öğretmenlerin başörtüsü takmasını yasaklamış durumda. Türkiye'yle ilgili bir davada hükümetlerin okullarda başörtüsünü yasaklama

---

[1] Fransızcadaki *voile* (İngilizcedeki *veil*) kelimesi hem peçe, hem de genel olarak örtü/başörtüsü anlamlarını taşır. Joan Scott'a göre Fransa'daki başörtüsü tartışmalarında sıklıkla *voile* kelimesinin kullanılması, belirli bir örtünme biçimi olarak peçeye gönderme yapıldığını göstermektedir. Halbuki söz konusu tartışmalar peçeden ziyade başörtüsüyle ilgilidir. Birden çok anlamla yüklü olan bu kelimenin Türkçede tek bir kelimeyle ifade edilmesi anlam kaybına yol açabilir. Bu sebeple kitap boyunca *voile* kelimesi yeri geldiğinde örtü, yeri geldiğinde peçe, bazen de peçe/örtü olarak tercüme edildi —*çev. notu.*

hakkı olduğunu belirten bir karar çıkartan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin de konuyla meşgul olmuşluğu var. Bu karar sadece Türkiye'ye değil, bütün Avrupa ülkelerine uygulanma amacı taşıyor. CEDAW'ı [Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi] uygulamakla yükümlü olan BM komitesi 2005 yılında karşı görüş bildirdi ve bu tarz yasakların kadınların okula ve üniversiteye erişimi üzerindeki etkisinden endişe duyduğunu dile getirdi. Yine de, başörtüsünün anlamı ve seküler demokrasiye karşı başkaldırının simgesi olduğu üzerinde bir mutabakat var gibi görünüyor. Halbuki başörtüsü takan kızlar ve yetişkin kadınlar Müslüman diyasporası içinde açıkça azınlık konumundalar.

Aslında sayılar örtülere verilen önemi açıklamaya yetmiyor. Fransa'da, yasa çıkmadan hemen önce yapılan bir ankete katılan Müslümanların yüzde 51'i dini vecibelerini aktif olarak yerine getirdiklerini açıkladı; fakat sadece yüzde 14'ü *hicâb* takıyordu.[2] Kadınların bedenini tamamen örten bir kıyafet olan burkanın yasadışı ilan edilmesini öneren Hollanda'da, yaklaşık bir milyonluk Müslüman nüfusa oranla sadece elli ila yüz kadar kadının burka giydiği tahmin ediliyor.[3] Benzer şekilde İngiltere'de, kadının gözleri dışında bütün yüzünü kapatan bir örtünme biçimi olan *nikab* 2006 yılında tartışma konusu oldu. Her ne kadar BBC, eski Dışişleri Bakanı Jack Straw'ın yasakla ilgili önergesine tepki olarak *nikab* satışlarının arttığını bildirmiş olsa da, İngiltere'de nikablı kadınların sayısı oldukça az. Başörtüsünün ya da peçenin yasaklanması sembolik bir eylemdir; Müslüman nüfusun ulusal bütünlüğü ve uyumu tehdit ettiğine inanan bazı Avrupa ulusları için İslama karşı olduklarını göstermenin bir yoludur bu. Birtakım siyasal İslamcıların radikal eylemleri, çoğunluğun niyeti olarak gösteriliyor; azın-

---

2 "Sondage exclusif: Intégration, voile et droits des femmes ... Ce que veulent les musulmanes," *Elle*, 15 Aralık 2003, s. 78-94.

3 *New York Times*, 18 Kasım 2006.

lıkların dini pratiklerinin, bütünün "kültür"ünü temsil ettiği düşünülüyor. Ayrıca sabit bir Müslüman "kültür"ü kavramı, Batıya gelen göçmenlerin deneyimlediği uyum sağlama ve ayrımcılık gibi karmaşık sosyolojik gerçeklerin üstünü örtüyor.

Benim bu kitapta sorduğum soru, "Neden başörtüsü?"dür. Başörtüsünün hangi özelliği onu tartışmanın odağı ve tahammül edilemez bir şeyin sembolü haline getiriyor? Yasaları çıkartan siyasetçilerin ve onları destekleyen bazı feministlerin verdiği basit cevaplar, örtünün radikal İslamcı siyasetin simgesi olduğu şeklinde. Avusturalyalı Brownyn Bishop'ın sözleriyle, "başörtüsü kültürler çatışmasının ikonu, sembolü haline gelmiş durumda ve bir bez parçasından çok daha derin bir anlam taşıyor." Örtülerin kadınların ezilmesiyle ilişkili olduğu da yaygın olan bir diğer görüş. Hollandalı Margaret De Cuyper de benzer şekilde şöyle diyor: "Kadınlar uzun süre erkeklerin onlar için uygun gördüğü kıyafetlerle ve standartlarda yaşadılar; bu [başörtüsünün kaldırılması] bir zaferdir."[4]

Bu cevaplar yeterince açıklayıcı değil. Büyük bir çoğunluğu şu ya da bu şekilde Batılı değerlere ve içinde yaşadıkları ülkenin kıyafetlerine uyum sağlamış olan Müslüman kadınların sadece küçük bir bölümü başörtüsü (ya da peçe) takıyor. Dahası örtünme, dindar Müslümanlarla ilişkilendirilebilecek görünür tek farklılık alameti ya da dini/siyasi kimliğin yegâne ifade biçimi değil. Çoğu zaman erkeklerin de ayırt edici görünümleri (sakal, bol giysiler) ve davranışları (namaz ve dualar, yemek tercihleri, dini kimliğin aktivist politikalara bağlı olarak saldırgan bir biçimde ifade edilmesi) bulunur. Fakat bunlar başörtüsü kadar tehdit edici görülmediğinden erkekler hukuki yasaklara maruz kalmıyor. Kanunların İslam aile hukukundaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sorgulama gibi

---

[4] www.islamophobia-watch.com ("women" kategorisinde yer alan yazılar). Bishop alıntısı *ABC News*'den, 28 Ağustos 2005; De Cuyper, *Indynews*, 18 Ekim 2005.

bir niyeti yok. Bazı Batı Avrupa ülkelerinde aile hukukuna dair İslami yasaların varlığını sürdürmesine ve ev sahibi ülkenin hukukuna uygun düşmedikleri halde, dini otoriteler tarafından yürürlüğe konulmasına izin verildi. Daha da şaşırtıcı olan mesele şu ki, toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili endişe sadece Müslümanlarla sınırlıdır. Fransız, Alman ya da Hollandalıların kadınları ikincil konuma iten benzer pratiklerinden kimse bahsetmiyor; sanki ataerki yalnızca İslama özgü bir olgu!

İslamda kadının konumuyla ilgili hangi mesele böylesi özel ve yaptırım öngören bir dikkate layık görülüyor? Başörtüsü neden Müslümanların tahammül edilemez farklılığının yegâne simgesi oluverdi? Örtünmenin siyasi önemine yapılan vurgu, onu saplantı haline getirenlerin diğer hangi kaygılarını ve sorunlarını örtbas ediyor? Nasıl oldu da örtü Fransa'da ve genel olarak Batı Avrupa'da etnik köken ve entegrasyon gibi kapsamlı meseleleri ele almanın bir yolu haline geldi? Bu soruları cevaplamak istiyorsak başörtüsünü yasaklayanların önerdiği basit itirazları olduğu gibi kabul edemeyiz: Geleneksele karşı modern, köktendinciliğe karşı sekülerizm, kiliseye karşı devlet, özele karşı kamusal, tikele karşı genel, gruba karşı birey, kültürel çoğulculuğa karşı ulusal birlik, kimliğe karşı eşitlik. Bu ikilikler ne İslamın ne de "Batı"nın girift yapısını açıklar. Aksine, aslında bu polemikler kendi gerçekliklerini yaratır: Birbiriyle bağdaşmayan kültürler, medeniyetler çatışması.

Bazı çalışmalar ikna edici bir biçimde İslami başörtüsünün geleneksel değil modern bir olgu olduğunu ve yakın geçmişte küresel ölçüde yaşanan jeopolitik ve kültürel alışverişlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürüyor. Örneğin Fransız sosyolog Olivier Roy, Avrupa'daki Müslüman toplulukların bugünkü dindarlığını batılılaşmanın bir sonucu ve ona karşı bir tepki olarak değerlendiriyor. Yeni İslami dindarlığın, seküler Batı çevrelerindeki yeni manevi arayışlarla paralellik taşıdığını

belirterek tartışmasını sürdürüyor. Roy'a göre, "İslam, dinin Yeni Çağ'ından kaçamaz ya da kendi modernitesini biçimlendirme tercihini yapamaz."[5] Burada, günümüz İslamının "modern" olduğu su götürmez bir gerçek olsa da, İslami modernleşmenin evrensel ve tek bir formundan söz edemeyeceğimizi eklemem gerek; zaten aslolan farklılıklardır. Roy'a göre günümüz İslamı, ne geçmişteki pratiklere geri dönüştür, ne de sınırları belli geleneklerden ya da kolayca tanımlanabilir cemaatlerden doğmuştur. Bu hususlarda ona katılıyorum. Roy, şu an Avrupa'da yaşayan göçmen toplulukların sosyolojik ve demografik profiline bire bir tekabül eden tek bir Müslüman "kültür" olmadığını üstüne basa basa vurguluyor. Aslına bakılırsa, Roma'da bir karargâhı ve başında tek bir otorite figürü bulunan Hıristiyanlığın tersine İslam, tarihsel olarak adem-i merkeziyetçi bir oluşumdur. İslam ilahiyatı, Yahudi teolojisine benzer şekilde, süregiden tartışmalar ve yorumlar aracılığıyla ilerler. Dahası, birden çok İslam ilahiyatı söz konusudur. Şüphesiz, göçmen Müslüman nüfus içerisinde grup kimliği yaratma çabaları vardır, fakat Roy bunların artık sabit mekânlara –bölgelere, devletlere– ve hatta aile gibi kurumlara bile tekabül etmediklerinden gönüllü oluşumlar olduğunu belirtiyor. Gerçekten de gönüllü gruplaşmalar kuşakları birbirinden ayırma eğilimindedir; dindarlık çocukların aile baskısından kurtulup özgürlüklerini ilan etmelerinin bir yoludur. Aynı zamanda baskı altında olan grupların, dinlerinin meşruiyetini vurgulamalarının da bir yoludur. Toplulukların İslami kimliği hangi bağlamlarda öne sürdüğünün ayrıntılarıyla ortaya konması gerekir. Müslümanların tek bir ümmet, Roy'un tabiriyle "sanal" bir cemaat ["*virtual" community*] olarak tanımlanmasını sağlayan şey, onları

---

[5] Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), s. 15. [*Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003].

"nesneleştirme"ye hizmet eden "özel mevzuat"tır.[6] Batı Avrupa'da yargının ve yasamanın çıkardığı çeşitli yasa ve yönetmelikler –özellikle de Fransa'nın, İslami başörtülerini yasaklayan kanunu– bu nesneleştirmenin örneklerini oluşturur.

Bu gibi yasaların çıkartılmasıyla ilgili yoğun tartışmalar başka bir amaca daha hizmet ediyor: Kriz içindeki Avrupalı ulus-devletleri savunmak. Avrupa Birliği üyeliği, ulusal egemenliği (sınırlar, pasaportlar, para birimi, finans) tehdit ediyor ve sosyal politikaların (refah devleti, işgücü piyasasının kontrolü, toplumsal cinsiyet ilişkileri) elden geçirilmesini gerekli kılıyor. Küreselleşme iç piyasaları sarsıyor ve eski sömürge yurttaşları, metropol ülkede kalıcı bir yer aramaya devam ediyor. Bu şartlar altında Batı Avrupa'da ulusal kimlik sorunsalı gittikçe daha çok önem kazanıyor. Ulusun idealleştirilmesi, belirli ulusal tarihlere bağlı olarak çeşitli şekiller almıştır. Fransa'da bu süreç, Aydınlanma ilkelerinin en iyi ve en kalıcı biçimde hayata geçirilmesi olarak algılanan cumhuriyet değerlerine ve inançlarına yapılan vurgu şeklinde gerçekleşmiştir. Bu Fransa imgesi mitolojiktir; gücünü ve çekiciliğini büyük ölçüde İslamın olumsuz yansıtılmasından alır. Müslümanların sabit bir "kültür" olarak nesneleştirilmesinin muadili, Fransa'nın kalıcı bir "cumhuriyet" olarak mitleştirilmesidir. İkisinin de –ebedi bir savaşa kıstırılmış rakipler olarak– tarihin dışında yer aldığı tahayyül edilir.

Bu ikili yapılanma, yani Fransa'ya karşı Müslümanlar, sanal cemaat inşasına yönelik bir operasyondur. Sürdürülen bir ihtilafın, siyasi bir *söylemin* sonucudur. Söylemden kastım yorumlama, dünyadaki olgulara anlam atfetmektir; söylem değişkendir ve tartışmaya açıktır, bu yüzden de oldukça risklidir. Söylem, üzerine çalıştığım konuyu tanımlamanın önemli bir yoludur; ben bu

---

[6] *A.g.e.* s. 143, 151.

terimi tartışmalarda geçen kültür kavramına karşı çıkmak için kullanıyorum. Bu gibi kullanımları çerçevesinde kültür, nesnel olarak ayırt edilebilen değerler, homojen ve değiştirilemez gelenekler anlamını taşımaktaydı; giriftlik, siyaset ve tarihe yer yoktu. Kültürün, Fransa ile onun Müslümanları arasındaki farklılıkların *sebebi* olduğu söyleniyordu. Aslında ben bu kültür fikrinin, belirli bir tarihsel bağlamda ortaya çıkmış olan bir siyasi söylemin *sonucu* olduğunu iddia ediyorum. Kişinin istediği gerçekliği yaratabilmesi için, güçlü bir savı olmalıdır; ayrıca alternatif bakış açılarının (susturulmasa bile) itibarının sarsılması gerekir. Fransız devlet okullarında okuyan öğrencilerin çok azı tarafından takılıyor olmasına rağmen başörtüsünün yasaklanması, gerçekliğin belirli bir versiyonunu, Müslümanların Fransızlaşabilmesinin tek yolu olarak asimilasyonu öngören versiyonunu yasalaştırma girişimiydi. "Fransız" olmanın ne anlama geldiğinin temsili, Müslüman olmayan Fransız muhaliflerin bastırılmasıyla sınırlı değildi. Aynı zamanda, (çoğunluğu Fransız vatandaşı olan) dini kimliklerinin ve de bu kimlik içinde başörtüsüne ayırdıkları yerin anlamlarıyla ilgili çelişkili göstergeler sergileyen Müslümanların da baskılanması gerekmekteydi.

Siyasi söylemle ilgili bir çalışmada izlenecek en iyi yöntem, belirli politik ve tarihsel bağlamlarda ileri sürülen iddiaların ayrıntılı bir okumasını yapmaktır. Tarih olmadan, üretilen fikirlerin ne anlamlara geldiğini anlayamayız; kelimelerin gizlediği titreşimleri duyamayız; örneğin başörtüsü olarak kullanılan bir bez parçasının içerdiği sembollerin hepsini göremeyiz. Dolayısıyla bu kitap –neredeyse kırk yıldır tarihini çalıştığım bir ülke olan– Fransa'da başörtüsü tartışmaları üzerinden yürütülen siyasete odaklanıyor. Tabii ki sunduğum görüşlerden bazıları daha genel bir geçerliliğe sahip. Bu görüşler, değişmez görünen farklılıkları bile tanımamız ve onlar hakkında konuşmamız gerektiği yönündeki inancıma dayanıyor.

Birçok Fransız eleştirmen, bu bakış açısını Amerikanvari ve çokkültürcü (onların nezdinde eşanlamlı kavramlar) diye bir kenara itecektir. Şüphesiz fikirlerim siyasi görüşlerimin dışavurumudur ama bu, Amerikanvari bir düşünce biçiminden ziyade, demokrasinin güncel bağlamda ne gerektirdiğinden yola çıkan bir anlayışın sonucudur. Nasıl ki Fransa'da görüşlerime katılan önemli bir azınlık varsa –ki çoğundan kitap boyunca alıntılar yapıyorum– bu görüşlere katılmayan birçok Amerikalı da bulunuyor.

Farklılıklarla başa çıkma yolları ve siyasi süreçlerle ilgili bu düşünceler, ulusal bağlamlarla sınırlı değil, daha geniş bir alana yayılan geçerliliğe sahip. Müslümanların nesneleştirilmesi, farklılıklarının asimile olamayan tek bir kültürle ilişkilendirilmesi ve "köktendinciler"in seküler yaşam tarzını tehdit ettiği fikri, bunların hepsi, Batı Avrupalı liderlerin ülkelerindeki Müslüman göçmenlere gösterdikleri tepkilerde belirgin bir biçimde kendini ortaya koyuyor. Yine de, bu fikirlerin ifade edilme ve politika olarak yürürlüğe konulma biçimleri ulusların siyasi tarihlerine göre farklılık gösterir. Bu tarihler Avrupa'daki "Müslüman sorunu"nu kavrayabilmemiz açısından oldukça önemlidir. Sadece bu sorunsalın gerektirdiği derinliğe inebilmeyi değil, aynı zamanda "İslam" ve "Batı" arasındaki hayali genel çatışmanın yerel doğasını vurgulamayı da amaçladığım için analizlerimi Fransa ile sınırlı tuttum. Bu çatışmaların küresel bir boyutunun da olduğu aşikâr; özellikle de Amerikan dış politikasının stratejik endişe merkezi, süregelen "terörle savaş"ın gerçekleştirildiği alan ve ulusötesi bir islamla özdeşleşmesi bakımından genelde Batıya özelde Amerika Birleşik Devletleri'ne yönelik siyasi muhalefetin toplandığı bir üs haline gelen Ortadoğu'da olduğu gibi. Fakat ben Batı Avrupa ülkelerindeki Müslüman göçmenlerin durumunun ancak yerel bağlam dikkate alındığında tam anlamıyla anlaşılabileceğini iddia ediyorum. Örneğin bir ulusun göçmenlerin vatandaşlığa kabul edilmesine yönelik politikası, o ülke-

nin Müslümanlara tepkisinde rol oynar; İngiltere'deki Pakistanlıların deneyimi Fransa'daki Cezayirlilerden farklıdır; Almanya'daki Türklerin deneyimi de benzer şekilde farklılık gösterir. Öte yandan Bulgaristan'daki Müslümanlar hiç de göçmen değildirler. Bütün bu vakaları tek bir Müslüman "sorun"una indirgemek bize pek yardımcı olmuyor. Aslında, böyle yaparak çözmeye çalıştığımız sorunu daha da alevlendiriyoruz. Fransa'da siyasetçilerin, kamusal alandaki aydınların ve medyanın, beraber yaşadıkları ve gittikçe büyüyen bir Müslüman "göçmen" nüfus olgusuna tepki gösterme biçimlerinin, tam da zorlukların bu şekilde abartılmasına yol açtığını düşünüyorum. Bu göçmenlerin çeşitliliği tek bir farklılığa indirgendi ve sonra da bu farklılık, ulusal kimliğe yönelik bir tehdit olarak görüldü.

Bu kitap, İslami bölücülük tehdidi olarak gördükleri meseleyle başa çıkmanın tek yolunun başörtüsünü yasaklamak olduğunu düşünen Fransız cumhuriyetçilerinin siyasi söylemi üzerine yapılmış bir çalışmadır. Bu kitapta Müslümanların sesini çok fazla duymamamızın kısmi sebebi, tartışmalar sırasında görüş bildiren pek fazla Müslümanın bulunmamasıdır. Başörtüsü tartışmalarına katılanların çoğu, kendilerini gerçek Fransa'nın temsilcileri olarak görenlerdi. Onlara göre Kuzey Afrikalılar, Müslümanlar ve "göçmenler" merkezde değil çeperdeydiler, yani yalnızca sömürge halkıydılar. Kitapta, Müslümanlar için örtünmenin taşıyabileceği birçok anlama ve Fransız standartlarına uyum sağlamanın gerekliliği ve nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgili Müslüman görüşlerine değiniyorum, ama sadece kısaca ve Fransızların onlara dair tanımlamalarının tutarsızlıklarını vurgulayabilmek adına. *Bu kitap, Fransız Müslümanlar hakkında değil; Fransızların onlara dair hâkim görüşüyle ilgili.* Başörtüsünün, üzerine yabancılık imgelerinin ve tehlike –Fransa'nın toplumsal dokusuna ve cumhuriyetçi ulusun geleceğine yönelik tehlike– fantezilerinin yansıtıldığı bir perde hali-

ne gelmesiyle ilgileniyorum. Ayrıca, homojen ve tehlikeli bir "öteki" temsilinin, Fransa Cumhuriyeti'nin tek ve bölünmez olduğuna dair mitik tasavvuru nasıl sağlamlaştırdığıyla da ilgileniyorum. Bu hayali temsilleri besleyen birçok etkeni inceliyorum. Bu etkenler, cumhuriyetçilik, sekülerizm, soyut bireycilik ve özellikle de Fransızların doğal ve evrensel kabul edilen cinsel davranış normlarının yanı sıra ırkçılık, postkolonyal suçluluk ve korku ve de milliyetçi ideolojiler şeklinde sıralanabilir. Aslında, Fransızlara özgü farazi bir cinsel ilişki biçimine kıyasla Müslüman cinselliğinin anormal ve baskıcı olarak yansıtılmasının, hem de bunların tartışmasız ahlaki ve psikolojik kanaatlere dayandırılmasının, başörtüsüne yönelik itirazları artırdığını iddia ediyorum.



Fransa'da başörtüsü yasağını destekleyenlerin çoğu, tek ve bölünmez olduğunu düşündükleri bir ulusu *communautarisme*'ın (ben "komünalizm"/"cemaatçilik" olarak çeviriyorum) yıpratıcı etkilerinden koruduklları konusunda ısrarcıydılar. Bu terim Amerikalıların kullandığı "cemaatçilik/komünitaryanizm" ile tam olarak aynı anlama gelmiyor. Fransa'da *communautarisme* bireylerin hayatlarında grup kimliğini ulusal kimliğin üstünde tutmaları anlamına geliyor. Teorik olarak bileşik bir etnik/ulusal kimlik olasılığına yer verilmiyor –kişi ya bir grubun ya da bir ulusun üyesidir. (Aslında, Cezayir Savaşı'nın bitiminde Fransız Müslümanlar olarak kabul görenler tabii ki vardı ama o tarih, 1989 yılında Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yıldönümü kutlamalarıyla ilişkili cumhuriyetçi mit inşasının patlaması sırasında uygun bir biçimde unutuldu.) Amerikan çokkültürcülüğü negatif bir biçimde, komünalizmin vücut bulmuş hali olarak sunuldu. Birleşik Devletler farklı kültürlerden müteşek-

kil, etnik çatışma ve grup kimliği siyasetiyle çalkalanan ve bireylere doğal hakları olan eşitliği sağlayamayan bir ülke olarak gösteriliyor. Fransız siyaset kuramına göre eşitlik ancak kişinin sosyal, dini, etnik ve diğer kökenlerinin kamusal alanda saf dışı bırakılmasıyla sağlanabilir; kişi soyut bir birey olarak Fransız vatandaşı kabul edilir. Evrenselcilik –tüm bireylerin birliği, aynılığı– komünalizmin antitezi olarak görülür. Yine de bu, çelişkili bir biçimde, Fransızlara özgü bir evrenselciliktir. Eğer Amerika birçok kültürün bir arada var olmasına izin veriyor ve bileşik kimliklere (İtalyan-Amerikalı, İrlandalı-Amerikalı, Afrikalı-Amerikalı vs.) meşruiyet (ve siyasi nüfuz) tanıyorsa, Fransa tek bir kültüre asimilasyonu, ortak bir dilin, tarihin ve siyasi ideolojinin benimsenmesini dayatıyor. Bu ideoloji Fransız cumhuriyetçiliğidir. Ayırıcı özellikleri sekülerizm ve bireycilik; yani dini talepler ve diğer her türlü grup talebi karşısında tüm bireylere devlet tarafından eşit derecede korunma garantisi veren birbirine bağlı iki kavramdır.

Fransız evrenselciliğine göre aynılık eşitliğin temelidir. Şüphesiz aynılık hukuk karşısında bireylerin resmi eşitliğini sağlamayı amaçlayan felsefi ve soyut bir kavramdır. Ama tarih boyunca genel anlamıyla uygulanmıştır: Asimilasyon, farklılıkların ortadan kaldırılması anlamına gelir. Fransız nüfus sayımında halkın dininin, etnik ya da ulusal kökeninin kayıt altına alınmamasının sebebi budur. Aksi takdirde bu veriler Fransa'yı –iddia ettiği gibi– birleşik, tekil bir birim olarak değil parçalanmış ve bölünmüş bir ülke olarak yansıtırdı. Bölünmez tek bir ülke ideali; soy ve zenginliğe dayalı ayrıcalık hiyerarşilerinin tanımladığı feodal ortaklık rejiminin yerine (yıllar süren kanlı çatışmalar sonrasında) vatandaşlarının özgür ve eşit bireyler sayıldığı bir cumhuriyeti geçiren 1789 Fransız Devrimi'ne kadar uzanır. O dönemde, halkın bütün üyeleri birey sayılmıyordu –kadınlar ve köleler gerekli niteliklere sahip değillerdi. Fakat söz konusu ideal varlığını

sürdürmeye devam etti; ulusal mirasın bir parçası haline geldi ve dışlanmış grupların eşit hak taleplerine ilham verdi. İkinci ve dördüncü bölümlerde, *bireylerin* haklarını talep eden dışlanmış *grupların* karşı karşıya kaldığı ikilemden daha çok bahsedeceğim. Burada sadece şu fikrin altını çizmek istiyorum: Fransız bireyciliği, tüm bireylerin aynı olduğunu varsayarak evrenselci bir konuma ulaşır. Bu durum, salt ulusa sadakat yemini ederek değil, aynı zamanda onun kültürel normlarına da uyum sağlayarak elde edilen bir aynılıktır. Kültürün normları tabii ki soyut olmaktan oldukça uzaktır ve bu durum Fransız cumhuriyetçiliğinin çıkmazını oluşturur. Soyutlama kişilerin aynı (evrensel) olarak ele alınmasına izin verir, ama aynılık somut varoluş biçimleriyle (Fransızlık gibi) ölçülür. Değişmez farklılıklar olarak tasavvur edilen farklılık atıfları da ister kültüre, ister cinsiyete, ister cinselliğe dayansın, herhangi bir aynılık arzusunu olanaksızlaştırır. Biri zaten bu sebeplerden ötürü farklı diye yaftalandıysa, onun aynı olduğunu ya da olabileceğini tartışmanın yolunu bulmak oldukça zordur.

Yaklaşık son yirmi yıldır bu çelişki açığa çıkarılmakta ve eleştirilmekte. Asimilasyon zarureti, farklılıklarının tanınmasını talep eden gruplar tarafından topa tutuldu. Kadınlar, eşcinseller ve (birçoğu vatandaş olduktan sonra bile inatla göçmen olarak anılan) Kuzey Afrika kökenli bireyler grup olarak ayrımcılığa uğradıklarından, haklarını da grup olarak –ya da farklılıkları kabul edilip onlara saygı duyulan bireyler olarak– almaları gerektiğini iddia ettiler. Feminist *Mouvement pour la parité*'nin [Eşitlik Hareketi] liderleri siyasette kadına yönelik ayrımcılığın ancak tüm bireylerin iki cinsiyetten birine mensup olduğunun anlaşılmasıyla sona ereceği konusunda ayak dirediler. Onlara göre cinsiyet, etnik köken ya da dinin aksine evrenseldi. Bütün insanlığı bölüyordu ve bu yüzden soyutlanamazdı: Soyut bireylerin bile cinsiyetlendirilmesi gerekiyordu. Feministler seçimle gelinen siyasi makam-

ların çoğu için oy pusulasında eşit sayıda kadın ve erkek olmasını şart koşan bir kanun talep ettiler (ve başarılı oldular). Gay ve lezbiyen hareketinin liderleri ise eşcinsellere heteroseksüel çiftlerle –aile olarak görülme hakları da dahil olmak üzere– aynı hakların verilmesini talep ettiler. Sonuç olarak, evli olmayan heteroseksüel çiftlerin yaptığı ev içi ortaklık sözleşmelerinin muadilini kazandılar ama evlat edinme hakları ya da üreme teknolojisine erişimleri halen yok. Aslında kanun sadece karşıt cinsten olan iki bireyin aile kurabileceğini ima ediyor –yani kültürel norm olarak heteroseksüel çekirdek ailenin devamlılığının sağlanması öngörülüyor. Birçoğu Müslüman olan Kuzey Afrikalılar uğradıkları ayrımcılığın tersine çevrilmesinin tek yolunun dinlerinin Hıristiyanlar ve Yahudilerinkiyle aynı itibarı görmesi olduğunu ileri sürdüler. Eğer sadakatleri o yönde olan bireyler tamamıyla Fransız vatandaşı olarak görülebiliyorsa, dini inançları dolayısıyla dua etme ve giyinme biçimleri –kadınların başörtüsü takması gibi– farklı olan Müslümanların da benzer şekilde kabul görmesi gerekiyordu. Tabii ki bu inançların gereklerine dair birçok tartışma yapıldı; Kuran'ın kadınların başlarını örtmelerini şart koşup koşmadığı bile tartışıldı. Başörtüsünü yasaklayan bir kanun çıkartılmasının hikmetiyle ilgili de anlaşmazlık vardı. Birçok Müslüman, kendileriyle görüşen anketçilere, yasanın teşvik edeceğini düşündükleri ayrımcılığı protesto ettiklerini ama böyle bir yasaya karşı olmadıklarını söyledi. Fakat Müslümanlar arasındaki tartışmalar ne olursa olsun, onları bir grup olarak birleştiren nokta, "tamamıyla Fransız" olma arzusuydu. Bunu, çeşitli şekillerde kendilerini tanımlayan dini inançlarından, cemaat bağlarından veya diğer davranış biçimlerinden vazgeçmek zorunda kalmadan yapmak istiyorlardı.

Siyasetçilerin ve cumhuriyetçi ideologların farklılığın tanınmasına yönelik bu taleplere tepkisi hızlı ve sert oldu. Onlar geçmişten beri süregelen yöntemin doğru olduğunu ve kadınlar, eşcinseller ve göçmenler gibi grupla-

rın meydan okumalarının, devrimsel mirasa ihanet ederek ulusun ahengini ve bütünlüğünü tehlikeye atacağını vurgulamaya devam ettiler. Ayrımcılığın var olabileceğini kabul ettiler ve bunu düzeltmek için birtakım önlemler alınmasına izin verdilerse de bunu en önemli şeyi tehlikeye atmayacak biçimde yaptılar: farklılığı tanımayı reddederek ulusun bütünlüğünü koruma ihtiyacı. Uzun süren müzakerelerden sonra cinsel farklılığın istisna oluşturduğu kanısına varıldı. Çekirdek ailede vücut bulan bu doğal farklılık sadece Fransız kültürünün değil, bütün uygar kültürlerin temeli olarak görülüyordu.

Müslümanların talepleri ise, yerine getirildikleri takdirde sekülerizmin Fransız versiyonu olan laikliğe zarar verecekleri gerekçesiyle reddedildi. Savunucularına göre laiklik o kadar Fransızlara özgü bir kavramdır ki, tercüme edilemez. Şüphesiz her kelimenin dilbilimsel bağlamına göre belirli çağrışımları vardır. Buna rağmen laikliğin –sekülerizmin "Fransız" versiyonunun– tercümesi herhangi başka bir terimin tercümesinden daha zor değildir. Laikliğin sadece orijinal dilinde kullanılabileceği iddiası, Fransız cumhuriyetçiliğinin ayrıcalığı ve üstünlüğü mitolojisinin –ki bu, Fransız evrenselciliğini çelişkili bir biçimde diğer hepsinden ayıran mitolojinin aynısıdır– bir parçasıdır.[7] Laiklik, devletin, bireyleri dinin taleplerinden koruması yoluyla kilisenin devletten ayrılması anlamına gelir. (Aksine, Birleşik Devletler'de sekülerizm, dinlerin devlet müdahalesinden korunmasını ifade eder.) Müslüman başörtüleri, Fransız sekülerizminin ihlali olarak görüldü. Dolayısıyla, her ne şekilde olursa olsun, İslamı yaşayan herkese içkin bir Fransız-olmama durumuna işaret ediyorlardı. Din, kabul görebilmek için, kişisel bir konu olmalıdır; kamusal alanlarda, özellikle de cumhuriyetçi ideallerin aşılanmaya başladığı yer olan okullarda,

---

[7] Nicolas Weill, "What's in a Scarf? The Debate on *Laïcité* in France," *French Politics, Culture and Society* 24, sayı 1 (İlkbahar 2006), s. 59-73.

"dikkat çekici" bir biçimde ifşa edilmemelidir. Başörtülerine getirilen yasak, yasa koyucuların Fransa'nın bütünlüğünü koruma amacını destekledi: seküler, bireyci ve kültürel açıdan homojen bir ulus. Aynı kişiler kültürel homojenliğin aynı zamanda ırkçı da olabileceğine yönelik itirazları şiddetle inkâr ettiler. Yine de, ikinci bölümde gösterdiğim gibi, Kuzey Afrikalı Müslümanları hedef alan Fransız ırkçılığının uzun bir tarihi var. Başörtüsü/peçe bu hikâyede özel bir önem taşıyor.



Başörtüsü tartışmasının çok ilginç taraflarından biri de sözcüklerin bir araya getirilme biçimiydi. Fransa'daki Müslüman kadınlar taktıları başörtüsüne *hicâb* diyorlar; Fransızcada *foulard*, İngilizcede ise *headscarf* sözcükleri kullanılıyor. Kısa bir süre içinde medya başörtüsünü, takan kişinin bütün bedenini ve yüzünü gizlediğini ima ederek "peçe" [*veil*] şeklinde anmaya başladı.[8] Beşinci bölümde tartışacağım üzere, başörtüsü ve peçenin bir tutulması ve gayet görünür oldukları halde yüzlerin saklandığına ilişkin mütemadi atıflar, İslamın cinsiyet ilişkilerini ele alma biçimlerine yönelik derin kaygıyı ifade etmenin bir yoluydu. Bu aynı zamanda, Fransız toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üstünlüğünü iddia etmenin ve aslında

---

[8] Tartışmalarda açıkça kullanılmasa bile *fichu* kelimesi de kolektif bilinçaltında yer alıyordu. Bu terim kıyafet parçası anlamına gelir, ama halk arasında eşarp veya *babuşka*'dan (bir tür başörtüsü) bahsederken kullanılır. *Fichu* sıfat olarak kullanıldığında yıkılmış ya da mahvolmuş anlamı taşır. Robert'ın sözlüğü [*A Dictionary of Descriptive Terminology*, Matt T. Roberts & Don Etherington] şu örneği verir: "kötü hava yüzünden piknik mahvoldu [*fichu*]." Böylece tek bir kelimeyle, başörtüleriyle yıkım arasındaki bağlantıya gönderme yapılabiliyor, başörtüleri felaketle bir tutulmuş oluyordu.

onları daha yüksek medeniyet biçimleriyle ilişkilendirmenin de bir yoluydu. O kaygıyı yeniden üretmek istemesem de (bunun yerine onu incelemek istiyorum) kendi terminolojimde özenli ve tutarlı bir ayrıma gitmenin imkânsız olduğunu gördüm. "Peçe" ve "başörtüsü"nü değişimli olarak kullanmam, bu sözcüklerin tartışma sırasında nasıl kullanıma sokulduğunu yansıtıyor.

Kadınlar için (her zaman olmasa da) çoğu zaman örtünün imlediği bir dini kimlik olan Müslüman kelimesinde de benzer birtakım anlam kaymaları oluştu. "Müslüman", İslam dinine mensup olanları tanımlamasına rağmen, dinlerinden bağımsız olarak bütün Kuzey Afrika kökenli göçmenleri adlandırmak için de kullanıldı. Sosyolog Riva Kastoryano, Fransa'da en azından 1980'lerden beri, "göçmen" kelimesinin Kuzey Afrikalı ile eşanlamlı olarak kullanıldığını söylüyor. Dahası, Kuzey Afrikalılar, Araplar ve Müslümanlar arasında neredeyse hiçbir ayrım yapılmıyor. Halbuki bütün Kuzey Afrikalılar Arap, bütün Araplar da Müslüman değil ve Fransa'daki Müslümanların hepsi Kuzey Afrika'dan gelmiyor. Bununla birlikte, Fransız cumhuriyetçilerinin siyasi söyleminde farklı anlamların ayrımına varmak güçtür, zira terimler birbirinin içine sızmıştır. "Peçe" gibi "Müslüman" da kelimenin nesnel anlamının sınırlarını aşarak bir tehdit unsurunu ve daha aşağı konumda olma durumunu çağrıştırır: "Müslümanlar" "göçmen"dir, kültürel ve/veya dini simgelerinden vazgeçmeyecek yabancılardır. Aynı şekilde, benimsedikleri söylenen din de, hem kişisel tavırlara hem de devlet yapılanmasına yönelik itiraz edilemez talepleri olan "köktenci" bir din olarak resmedilir. Bu söylemde örtünme, hem dini bir gruba hem de daha geniş bir nüfusa; Fransız normlarına ve değerlerine ters düşen bütün bir "kültür"e işaret eder. Peçe/örtü sembolizmi etnisite, coğrafi köken ve dini farklılıkları, tekil bir birim olan cumhuriyetçi Fransa'ya karşı duran bir diğer tekil birime, bir "kültür"e indirger.

Gerçekte küçük bir bez parçasından ibaret olan peçe/başörtüsü, okullar ve göçmenler, özgürlük ve terör konularında endişe duyan Fransız cumhuriyetçileri için pek çok anlamla yüklüdür. Başörtüsüyle ilgili fikir sahibi olmak, kişinin bireycilik, sekülerizm ve kadınların kurtuluşu gibi ağır konulardaki ehliyetini kanıtlamasına yardımcı olur –ideolojik bir turnusol testidir bu. Peçenin/başörtüsünün yasaklanması, acilen çözülmesi gereken birtakım ekonomik ve toplumsal sorunların yedek çözümü haline gelmiştir. Yasa, sömürge kökenli öznelerin (ki bazıları orta sınıfın yerleşik üyeleriydi, ama buna rağmen çoğu zaman yoksul ve kurtuluş şansı olmayan bireyler olarak görülüyorlardı) siyaset üretenlere yarattığı entegrasyon sorunlarını ortadan kaldırabilecek gibi duruyordu. İlgi çekici bir biçimde cumhuriyetçi söylemde örtü, zorlu birtakım ulusal sorunlara ilişkin kaygıları açığa çıkartırken, aynı zamanda onları örtbas etmeye de yardımcı oldu. İşte bu kitabın amacı, *o* örtünün ötesine geçmektir.

Öyleyse "Neden başörtüsü?" sorusunun cevabı çetrefillidir. Başka bir deyişle, bu cevap birçok tarihsel etken tarafından "üstbelirlenmiş" [*overdetermined*] durumdadır. Tek bir sebebi (kadınların eşitliğini İslamcı aile reislerinden korumak) vurgulamış olsalar da, siyaset üreten Fransızların örtünmeye odaklanmalarının pek çok sebebi vardı. Bu sebepler gelenekçiliğe karşı moderniteyi, dinin saldırılarına karşı sekülerizmi ya da teröristlere karşı cumhuriyetçileri korumanın ötesine geçiyordu. Bu kitapta ırkçılık, sekülerizm, bireycilik ve cinsellik konularını (dördü de birbiriyle ilişkili olduğu halde) ayrı ayrı ele alarak bu sebepleri inceliyorum. Zira Fransız cumhuriyetçilerinin peçe söyleminin girift dokusunu anlamlandırabilmek için onun iç içe geçmiş öğelerini ayırmam gerekti. Her bir öğe, gerçekliği ancak ülkedeki tehlikeli ötekilerin dışlanmasıyla emniyet altına alınabilen hayali bir Fransa'nın sınırlarının çizilmesine ve sağlamlaştırılmasına katkıda bulunuyordu. Güç durumdaki cumhu-

riyetçiliğin siyasi söylemi aynı zamanda, Müslümanların öncekinden belki de daha sağlam bir cemaat kimliği oluşturmasına yardımcı oldu. Örtü, takmayanlar için bile bir toplanma noktası –ortak değer olarak savunulacak bir şey– haline geldi.

Tarih ve karmaşıklık üzerinde sadece akademik sebeplerle durmuyorum; bu tarz bir yaklaşımın aynı zamanda önemli siyasi çıkarımları var. Basit karşıtlıklar, bizi diğerlerinin hayatlarının ve inançlarının gerçekliklerine karşı körleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda kendi benlik anlayışımızı da etkileyen alternatif gerçeklikler yaratılmasına yol açıyorlar. İyiye karşı kötü, uygara karşı çağdışı, ahlaki değerlerini savunana karşı ideolojik olarak taviz veren, "biz"e karşı "onlar" gibi zıtlıklar etrafında düzenlenmiş bir dünya görüşünü mesken edinmek kendi zararımızadır. Bu tarz bir yaklaşım, özeleştiriye, değişim üzerine düşünmeye ve kendimizi diğerlerine açma yöntemlerine hiç yer bırakmaz. Bu görüş, ötekilerin farklılıklarını kabul etmeyi ve onlara saygı göstermeyi reddederek onları düşman haline getirir; böylece en başta onlardan korkmamıza sebep olan şeyi üretiriz. Fransa'da ve yerel değişikliklerle Batının başka bölgelerinde olan buydu. Gerçekten de Fransa'da çıkartılan kanun, görünen o ki, hızla aynı yola başvuran başka ülkelere de ilham kaynağı oldu ve "İslam" ile "Batı" arasındaki çatışmanın taraflarının daha da pekişmesiyle sonuçlandı. Birkaç kişinin dini temelli siyasi fanatizmi, çoğunluğun dini ve/veya geleneksel pratiklerinden ya da sadece etnik farklılıklarından ayrı tutulamadı. Bu durum Müslüman diyaspora topluluklarını, hatta yaşadıkları memleketin asli vatandaşı olmaktan başka bir şey istemeyenleri bile yabancılaştırdı ve "onlar"a karşı "biz"i, katı ve dolayısıyla da tehlikeli derecede savunmacı bir pozisyonda güvence altına aldı.

Bizden farklı olanlara nasıl yaklaşmamız gerektiğinden bahsederken hoşgörü kelimesini kullanmadım; çünkü siyaset kuramcısı Wendy Brown'ın da belirttiği gibi,

hoşgörünün tahammül edilene yönelik bir hoşnutsuzluk (onun deyimiyle tiksinti) iması taşıdığını düşünüyorum.[9] Bunun yerine farklılığı kabul etmemiz, bunu kendi görüşlerimizin kesinliğini ve üstünlüğünü sorgulayacak yollardan yapabilmemiz gerektiği konusunda ısrar etmek istiyorum. Asimilasyon yerine farklılıklar üzerine konuşabilme konusunda kafa yormamız gerekiyor: Farklı talepleri olan bireyler ve gruplar nasıl bir arada yaşayabilirler? Farklılığı hiyerarşik olmayan bir biçimde düşünmek mümkün mü? Farklılıklar hangi ortak payda üzerinden tartışılabilir? Belki de ortak payda, Fransız filozof Jean-Luc Nancy'nin de öne sürdüğü gibi, ortak farklılığımızdır. Nancy cemaati müşterek bir öz, ortak bir varoluş olarak düşünmenin hatalı olduğunu iddia ediyor. Çünkü ona göre bu, "gerçekte politik olanı kapatmak anlamına gelir." Bunun yerine Nancy, hepimizin "bir kitleyle veya nihai ve eşsiz bir kimlikle kaynaşmakla ya da bir cemaate dahil olmakla hiçbir alakası olmayan "ortaklıkta varoluş"u [*being-in-common*] paylaştığını kabul etmemiz gerektiğini belirtir.[10] Ortak varoluşun [*common being*] önkoşulu aynılıktır, fakat "ortaklıkta varoluş" sadece hepimizin var olduğunu ve bu varoluşumuzu tanımlayanın diğerlerinden farkımız olduğunu belirtir. Çelişkili gibi görünse de hepimizin ortak noktası farklılıktır.

Tarihsel süreç içerisinde oluşan topluluklara sanki ebedi özlermiş gibi davranmayı bırakmalıyız. Fransız liderlerin yüzleşmek istemediği ve yüzleşemediği çağımız sorunlarından birisi budur. Bana göre onların hikâyesi

---

[9] Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

[10] Jean-Luc Nancy, "Of Being in Common," Miami Theory Collective (haz.), *Community at Loose Ends* içinde, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), s. 1-12; ve Nancy, *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

uygulamalı bir siyaset dersi, tarihin kötüye kullanımına ve histerinin gözleri kör eden etkisine iyi bir örnektir. Alternatifler oluşturabilmek için, onların yaklaşımının sınırları üzerine düşünmemiz gerekiyor. Şüphesiz bu alternatifler ulusal bağlama göre farklılık gösterecektir. Fakat demokrasinin vaatlerini yerine getirecek yöntemlerle, her durumda farklılığın tanınması ve tartışılmasına olanak sağlayabilirler.

1 | BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI

Fransa'da, kız öğrencilerin devlet okullarında başörtüsü takıp takamayacağı tartışması üç ayrı dönemde patlak verdi: 1989, 1994 ve 2003'te. Bu kronolojik sıralama, başörtülü kızların sayısında ya da huzursuzluk verici sayılabilecek davranışlarında düzenli bir artışı yansıtmıyor. Bu kızlar genelde daha evvel hiç disiplin cezası almamış iyi öğrencilerdi. Onlar hakkındaki tek şikâyet, başörtüsünü –(aşağıda göreceğimiz gibi) Fransa Cumhuriyeti için "İslam sorunu"nun simgesi haline gelen bu bez parçasını– takmaya ısrarla devam etmeleriydi. Kronolojik sıralama daha ziyade, göçmen karşıtı aşırı sağcıların artan siyasi nüfuzunun etkisiyle beraber hükümetin başörtüsüne yaklaşımının gittikçe sertleşmesini yansıtmaktadır. Hükümetin ilk zamanlardaki tutumu, kişisel dini inançların ifadesine hoşgörüyle yaklaşmaya yönelikti. Fakat daha sonra, başörtüsünün tehlikeli derecede politik olduğuna dair bir fikir birliği oluştu. Başörtüsü politikti; çünkü İslamcılık ve terörle ilişkiliydi, ayrıca seküler cumhuriyetin değerlerine meydan okuyordu.

1989

Başörtüsü tartışmaları (*affaires des foulards*) olarak bilinegelen olaylar, 3 Ekim 1989'da başörtülerini çıkartmayı reddeden üç Müslüman kızın, Paris'ten yaklaşık otuz mil uzaklıkta bulunan Creil kasabasındaki ortaokullarından

atılmalarıyla başladı. Okul, öğretmenlerin sürekli değiştiği; sınıfsal, dini ve kültürel gerilimin yüksek olduğu; karma bir etnik yapıya sahip ve yoksul bir "öncelikli eğitim bölgesi"nde (ZEP) yer alıyor. Müdür Eugène Chenière bir keresinde okulu "sosyal çöplük" (*une poubelle sociale*) olarak tanımlamıştı. Kızları okuldan attığında ise, sekülerizmin Fransız versiyonu olan "laikliği" uygulamaya çalıştığını iddia etmişti. Chenière'e göre laiklik –ne anlama geldiği aylar ve yıllar boyunca hararetle tartışılacak olan bu kavram– cumhuriyetçi evrenselciliğin temel direklerinden biri olan ihlal edilemez ve şeffaf bir ilkeydi. Okul laikliğin beşiği, Fransa cumhuriyetinin değerlerinin yetiştirildiği ve öğrencilere aşılandığı yerdi. Bu sebeple, Chenière'in daha sonraları "sinsi cihat" olarak niteleyeceği duruma karşı Fransa'nın, devlet okullarını güvence altına alması gerekiyordu.[1]

Başka zaman önemsiz bir hadise olarak ele alınacak durum –bir okul müdürünün birkaç öğrencisini cezalandırması– kısa sürede Kuzey Afrikalı göçmenlerin ve onların çocuklarının Fransız toplumundaki yeriyle ilgili toplumsal rahatsızlığa eklemlenen ve aynı zamanda bu rahatsızlığı alevlendiren büyük bir medya olayına dönüştü. Bu "göçmenler"in çoğu uzun süredir Fransa'da yaşıyor olmalarına rağmen –hatta bazıları orada doğmuştu ve Fransız vatandaşıydılar– egemen kültürün yabancısı olarak görülüyorlardı. Ekseriyetle yoksuldular; büyük şehirlerin kenar mahallelerindeki dışa kapalı bölgelerde yaşıyorlardı ve çoğu Müslümandı. Uluslararası dikkatin İslama ve –İranlı Ayetullah Humeyni'nin Salman Rushdie hakkında verdiği fetvanın ve İsrail işgaline karşı başlatılan ilk Filistin *intifada*sının örnek teşkil ettiği– Arap militanlığına yöneldiği bir dönemdi. Ayrıca Fransa'da birkaç küçük militan İslamcı grubun ortaya çıkmasından ulus olarak endişe duyuluyordu. Tam da böyle bir zamanda,

---

[1] *Le Monde*, 28 Ekim 1993.

Fransa'da (şu an ülkenin ikinci büyük dini olduğu söylenen) İslamla ilgili tedirginlik oldukça yoğundu. Üç kızın okuldan atılması ve daha sonra benzer nüfuslu başka okullarda yaşanan başörtüsü tartışmalarıyla ilgili basında yer alan haberler, birkaç kız öğrencinin kıyafet seçimini cumhuriyetin varlığına karşı çıkışın simgesi haline getirdi. Böylece toplumsal rahatsızlık belirli bir noktaya odaklanmış oldu.

Basının ortalığı velveleye vermesi görünüşte abartılı gibi duruyor ama aslında bu durum, ulusun yüzleşmekte olduğu krizi gözler önüne seriyordu: Gittikçe daha çok kültürü barındıran bir nüfus, kültürel ve toplumsal farklılıkların tanınmasına meydan vermeyen bir evrenselcilikle nasıl bağdaştırılabilirdi? Fransız Devrimi'nin 1989'daki iki yüzüncü yıldönümü kutlamaları evrenselciliğin, cumhuriyetçiliğin tanımlayıcı ve ebedi bir özelliği ve de ulusal birliğin anahtarı olmasının üzerinde durdu. Eleştirmenler köşeyazılarında, İslami aidiyetin teşhirine müsamaha göstermenin Fransa'yı Amerikan çokkültürcülüğünün yıkıcı siyasetine sürükleyeceği konusunda uyarılarda bulundular: etnik çatışma, ırkı liyakatin üstünde tutan pozitif ayrımcılık, toplumsal parçalanma ve politik doğruculuk. Amerikan deneyiminin çarpıtılmış tasvirleri Fransa'ya, toplumsal ve kültürel çoğulculuğunun gerçekleriyle yüzleşmeyi reddetmesini tembihliyordu.

Fransızcada *foulard* olarak bilinen İslami *hicâb* kısa sürede basın açıklamalarında *voile* ya da daha dramatik bir biçimde, İranvari bir İslami devrimin hayaletini çağrıştıran *çador* [kara çarşaf] terimiyle anılmaya başlandı. Tahmin edileceği üzere, Katolik liderler (Protestan ve Yahudi liderlerle beraber), laikliğin öğrenciler arasındaki dini ifade farklılıklarına saygı duyulması ve hoşgörüyle yaklaşılması anlamına geldiğini belirttiler ve okuldan atılmaları kınayan Müslümanların yanında yer aldılar. Tahmin etmesi daha güç olan ise, ayrımcılık karşıtı iki öncü grup arasındaki bölünmeydi: Okuldan atılmaları,

cumhuriyetin seküler değerlerinin korunması adına biri hoş görüyor, diğeri ise esefle karşılıyordu.[2] Creil'li kızlara destek olmak amacıyla İslamcılar tarafından düzenlenen gösteriler tartışmayı iyice alevlendirdi; "özgürlük"lerini ve "namus"larını korumak için yürüyen örtülü kadınların fotoğrafları, devrimci İslamın yükselişte olduğu fikrini pekiştirdi. İtidal ve sağduyu taraftarlarının sesleri –örneğin siyasallaşmış radikal İslamın Fransız Müslümanların sadece küçük bir azınlığıyla ilişkilendirilebileceğine ya da başörtülerinin okullarda pek de yaygın olmadığına dikkat çekenler– bazı öncü aydınların beyanlarıyla beslenen ve gittikçe büyüyen histeri tarafından bastırıldı. Örneğin sol eğilimli bir dergi olan *Le Nouvel Observateur*'de yayımlanan bir makalede beş filozof bizi kaygı verici şekilde uyarıyordu: "İki yüzüncü yıldönümünün, aynı zamanda cumhuriyetçi ekolün Münih'i olup olmayacağını sadece gelecek gösterebilir."[3] Gerçekte ne olup bittiği göz önüne alındığında bildirinin kıyametvari tonu şaşırtıcıydı: "Cumhuriyetin temeli okuldur, bu sebepledir ki okulun yıkımı cumhuriyetin çökmesine sebebiyet verecektir." Bu katı cumhuriyetçi bakış açısına göre İslamla uzlaşı söz konusu olamazdı.

Fakat başlangıçta uzlaşı vardı. Partisinin içinden ve dışından gelen eleştirilere kulak asmayan sosyalist Eğitim Bakanı Lionel Jospin, vakayı –Fransa'daki en yüksek idari mahkeme olan ve kamu kuruluşlarının faaliyetlerinin hukuka uygunluğunu denetleyen– *Conseil d'Etat*'ya [Danıştay] ileterek durumu kontrol altında tutmaya çalıştı. Danıştay 27 Kasım'da, öğrencilerin devlet okullarında dini simgeler taşımalarının, bu simgeler göze çarpan ya da tartışmalı olmadığı ve diğer öğrencilerin özgürlüklerine müdahele eden "baskı, kışkırtma, misyonerlik ya da propaganda eylemleri" oluşturmadığı sürece laiklik

---

[2] *Le Monde*, 17 Ekim 1989 ve 21 Ekim 1989; *Libération*, 17 Ekim 1989.

[3] *Le Nouvel Observateur*, 2 Kasım 1989.

ilkesiyle çatışmadığı yönünde hüküm verdi.[4] Sadece başörtüsü taktıkları için öğrencilerin okula girmesi engellenemezdi; bu durum, dini inancı da kapsayan bireysel vicdan hakkının ihlali olurdu. Öğrencilerin davranışlarının yasal olarak kısıtlanabilmesi için söz konusu davranışların kamu düzenini açıkça tehdit etmesi ya da ona engel oluşturması (örneğin, diğer öğrencilere başörtüsü takmaları için baskı yapmaları veya spor faaliyetlerine katılmayı ya da dini inançlarına ters düşen derslere girmeyi reddetmeleri) gerekiyordu. Danıştayın kararına göre bu gibi davranışları en iyi yorumlayabilecek olanlar, öğrencilerini tanıyan öğretmenler ve okul yöneticileriydi. Jospin, Danıştay'ın kararına dayanan bakanlığa ait bir genelgede, duruma göre başörtüsünün kabul edilip edilememesine ilişkin karar verme yetkisini yerel okul idarecilerine bıraktı.

Bazı kınamalara rağmen Danıştay kararı gerçekten de ortalığı biraz olsun sakinleştirdi ve basının ilgisi başka yöne kaydı. Creil'li kızların hikâyesinin sonu dışında çeşitli yerel tartışmalardan hemen hemen hiç bahsedilmedi. Fas kökenli üç kız kardeşten ikisi, bazı Müslüman Fransız liderlerin aracılık etmesini istediği Fas Kralı tarafından, sınıfa girerken başörtülerini çıkartmaya ikna edildi. Bu bağlamda kendi "cemaat"lerinin uyguladığı baskının, seküler otoriteyle uzlaşı adına kızları, dini ifade biçimlerini terk etmeye zorladığını görmek ilgi çekici. Aslında verilen taviz –ki bu hakikaten de bir tavizdi– başörtüsünü okullardan uzaklaştırmadı; sadece ders süresince kızla-

---

[4] Danıştay kararının tam metnine, 1989 ve 1993-1994 yıllarına ait diğer resmi belgelerin metinleriyle beraber, şuradan erişilebilir: *Laïcité française: Le port du voile à l'école républicaine*, 2 c. (Paris: Fonds d'Action sociale pour les travailleurs immigrés et leurs familles, Service documentation, 1995). Sayfa numaraları sıralı değil ve materyaller düzenlenirken kronolojiye her zaman dikkat edilmemiş. Bu yüzden okuyucuyu metnin belirli bir sayfasına yönlendiremiyorum.

rın başlarının açık kalmasına sebep oldu. Kızlar kişisel dini inançlarının açık bir kanıtı olarak başörtüsünü okulun koridorlarında ve avlularında takmaya devam ettiler. Ama sınıfa her girişlerinde, tavırlarının ve kıyafetlerinin reddettiği seküler kurallara tekrar tekrar riayet etmeleri gerekiyordu. Başka bir deyişle bu taviz, Fransa ve onun Müslüman vatandaşları arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak yerine daha görünür kıldı. O sırada bir ankete katılan Müslümanların yüzde 45'i gibi büyük bir bölümü okulda başörtüsü takılmaması gerektiği konusunda hemfikirdi. Fakat başörtüsünün yasaklanmasını isteyen cumhuriyetçiler, bir Müslümanla diğeri arasında ayrım gözetmiyordu. Onlar için başörtüsü sadece kendilerini ortodoks Müslüman olarak tanımlayanlara değil, Fransa'daki bütün Arap/Kuzey Afrikalı/Müslüman nüfusa ait bir simgeydi.

1994

Eugène Chenière, okullardaki başörtüleri sorununu 1994'te yeniden gündeme getirdi. Kendisi artık merkez sağ parti *Raillement pour la République* (RPR) adına Oise bölgesini temsil eden bir vekildi. 1993'teki milletvekili seçimlerinde sağın ezici zaferi sonucunda vekil seçilen Chenière, hiç vakit kaybetmeden bütün "göze çarpan" dini simgeleri yasaklayacak bir yasa tasarısı sundu. Haberlerden birinde "Chenière'in haçlı seferi" olarak adlandırılan bir yıllık süreçte okullarda birtakım tartışmalar yaşandı. Fiziksel etkinlik esnasında başörtüsü takılmasının tehlikeli olduğunu iddia eden bir beden eğitimi öğretmenini destekleyen öğretmenlerin grevi de bunlardan biriydi. Geçen bir yılın ardından 20 Eylül 1994'te, Eğitim Bakanı François Bayrou, bundan böyle "göze çarpan" dini simgeleri bütün okullarda yasaklayan bir genelge çıkardı.[5]

---

[5] Genelgenin metnine ve ona verilen cevaplara *Laïcité française*'-

Ona göre, öğrencilerin davranışlarını göz önünde bulundurmak gerekmiyordu, çünkü bazı simgeler "kendi içlerinde" apaçık dini yayma eylemleriydi. Bayrou, kişisel dini inançların göstergesi olan "ölçülü simgeler" ile tıpkı hizmet ettiği ulus gibi, birlik halinde olması gereken bir eğitim topluluğuna farklılık ve ayrımcılık sokan "göze çarpan simgeler" arasında ayrım yapmaktaydı. Aslında ulus, vatandaşlarının bağlılığını talep edebilecek yegâne cemaatti. "Ulus, bireysel hakları olan vatandaşların toplamından ibaret değildir. Ulus, bir cemaattir."[6] Ölçülü simgelere müsamaha gösterilebilirdi, fakat göze çarpan simgeler hoşgörülemezdi.[7] Bakanlığın açıklamasını, gitgide daha sıklıkla "peçe" olarak anılmaya başlanan İslami kıyafetleri giyen altmış dokuz kızın okuldan atılması izledi.

1989'daki gibi basında büyük bir tartışma patlak verdi ve eski görüşlerin birçoğu tekrar edildi.[8] Geçmişte olduğu gibi, durum Dreyfus Olayı'na (on dokuzuncu yüzyılın sonunda bir Yahudi yüzbaşıya yapılan ve sonradan düzmece olduğu anlaşılan vatana ihanet suçlaması hakkındaki tartışma) benzetildi. Bayrou'yu destekleyenler siyasi yelpazenin her kesiminden geliyordu; aceleci bir tavırları vardı. İster istemez Fransa'daki olayları o sırada Cezayir'de sürmekte olan şiddetli iç savaşa bağladılar. Cumhuriyetin ilkeli bir biçimde savunulabilmesi için kararlı adımlar atılması gerektiğini vurguladılar. Özünde hoşgörüsüz ve baskıcı olan bir dindarlığın ifadesine hoşgörü gösterilemezdi. Bakanın genelgesine

---

den ulaşılabilir. Chenière'in haçlı seferi hakkında yapılan yorum için *Le Monde*, 21 Eylül 1994.

6 "Neutralité de l'enseignement public," Circulaire Ministerielle, Sayı 35, 29 Eylül 1994.

7 *Le Monde*, Başbakan Balladur'un Yahudi liderlere, "kippanın dikkat çekici sayılmadığı"na dair teminat verdiğini bildirdi. *Le Monde*, 21 Aralık 1994.

8 Örneğin bkz. *Le Monde*, 11 Aralık 1994, *Laïcité française*'deki belgeler.

karşı çıkanlar arasında bir avuç akademisyen ve (yine) Fransa'nın dini kurumlarının temsilcileri vardı. Sosyolog Françoise Gaspard ve Farhad Khosrokhavar, başörtüsü takma gerekçelerinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini göstermek amacıyla başörtülü kızlarla röportaj yaptı. "Eğer ki kurtuluşa giden asil yol eğitimden geçiyorsa, örtülü kızları reddetmek onları cezalandırmak anlamına gelir ... bu, kızların modernleşme olasılığını ellerinden almaktır," diye yazdılar.[9] Gaspard ve Khosrokhavar örtünme taraftarı oldukları gerekçesiyle çoğu zaman saldırıya uğramışlardı. Aslında onların görüşü de, başörtülü öğrencilerin okuldan atılmasını isteyenlerin kullandığı gelenek-modernite ve din-aydınlanma karşıtlıklarını aynen kabul ediyordu. Bununla beraber, aralarındaki fark yalnızca taktiksel değildi. Bayrou ve onun destekçileri sembolik siyasetle (Fransa İslama karşı tavır alır) uğraşıyordu ama Gaspard ve Khosrokhavar pratik sonuçlarla ilgilenmekteydiler. Arzu edilen sonuç Müslümanların Fransız toplumuyla bütünleşmesi ve eğitim, özgürleşme gibi feminist ideallerin teşvik edilmesiydi. Bunların da dışlamayla değil, uzlaşıyla gerçekleşeceğine inanıyorlardı.

Okuldan atılan kızların bazıları Bayrou'nun genelgesine itiraz etti. Genelge, çeşitli mahkemeler ve 1989 kararını teyit eden Danıştay tarafından yürürlükten kaldırıldı. Danıştay, Bayrou'nun bazı simgelerin onları taşıyanların niyetlerinden farklı şekilde algılanabileceği iddiasını reddetti ve öğrencilerin davranışlarını yorumlama işini yeniden öğretmenlere ve okul yöneticilerine bıraktı. Bu kararın ardından, Sosyal İşler Bakanı Simone Veil, Kuzey Afrika kökenli bir kadın olan Hanifa Chérifi'yi başörtüsü takılmasıyla ilgili sorunlar için resmi arabulucu olarak atadı. Chérifi'nin çalışmaları sonuç vermiş görünüyor: Uyuşmazlık sayısı çarpıcı bir biçimde (1994'te 2400'den

---

[9] Françoise Gaspard ve Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la république* (Paris: La Découverte, 1995), s. 210.

1996'da 1000'e) azaldı ve derse başörtüsüyle girdikleri için şikâyet edilen öğrencilerin sayısı sadece yüz civarındaydı. Bazı okullarda saçlarını örtmeleri için kızların bandana takmasına izni verildi (fakat çoğu zaman boyut ve renkle ilgili ince pazarlıklar yapılıyordu). Diğerlerinde ise sınıfa girildiğinde omzun üstüne indirilmek şartıyla okul binasında başörtüsü takılabiliyordu. Tavizler, 1989 yılında olduğu gibi, gerilimi çözüme ulaştırmak yerine daha da belirginleştirdi.

Tartışma tekrar yatıştı fakat aşırı sağcı popülist parti Ulusal Cephe'nin gittikçe görünür ve ısrarcı baskısının küçümsenemeyecek etkisiyle hükümetin ilgisini çekmeye devam etti. Göç meseleleriyle ilgilenmek üzere hükümet tarafından atanan bir organ olan Entegrasyon Yüksek Kurulu, 2000 yılında, "cumhuriyette İslam"ın nasıl ele alınacağıyla ilgili birtakım tavsiyelerde bulundu. Siyaset bilimci Marc Howard Ross'un "ılımlı" cumhuriyetçi yaklaşımı olarak nitelediği ve bana bir kelime oyunu gibi gelen rapor, hem başörtülü öğrencileri dışlamanın doğru olmadığını söylüyor hem de başörtüsü takılmasını "entegrasyon" idealine aykırı buluyordu.[10] Yasa çıkartılması yerine uzlaşma yolları aranmasını telkin ediyordu. Fakat bu rapor, Fransa'nın farklılıkları görünmez kılan, "tek ve bölünmez" bir ulus olduğu tanımı ile Fransa nüfusunun gittikçe artan toplumsal ve kültürel çeşitliliği arasında süregiden gerilimi çözüme ulaştırmadı.

2003

2003'te İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy, Müslüman kadınların kimlikleri için başları açık fotoğraf çektirmelerini şart koştu; böylece başörtüsü sorunu ilk defa ulusal are-

---

[10] Marc Howard Ross, "Dressed to Express: Islamic Headscarves in French Schools," Pennsylvania Üniversitesi Etnotarih Programı'nda sunulan metin, 23 Şubat 2006.

naya taşınmış oldu. (Birleşik Devletler'deki 11 Eylül saldırılarından sonra artan terör endişesi bu kararın gerekçelerinden biriydi.) Uygulamanın yarattığı ihtilafın ardından yeniden okullara odaklanıldı ve büyük partilerden siyasetçiler cumhuriyete olan bağlılıklarını kanıtlamak için birbirleriyle yarışmaya başladılar. Sosyalist Milletvekili Jack Lang, laiklik adına (ve Müslümanlara karşı ayrımcılık yapıyormuş gibi görünmemek amacıyla) Ulusal Meclis'e devlet okullarında bütün dini simgeleri yasaklayacak olan bir yasa tasarısı sundu. Meclis haziran ayında bilgi toplama amaçlı bir araştırma heyeti oluşturdu. Temmuzda ise Cumhurbaşkanı Jacques Chirac, çıkartılacak yasanın uygulanabilirliğinin incelenmesi için, eski bir Devlet Bakanı ve Milletvekili olan Bernard Stasi'nin başkanlığında bir komisyon görevlendirdi.[11]

Stasi Komisyonu'nun toplantıları devam ederken, Eylül 2003'ün sonlarına doğru medyanın dikkati (Paris'in hemen dışındaki) Aubervilliers isimli banliyö kasabasında yaşayan iki kız kardeşe yöneldi. Alma ve Lila Lévy başörtülerini çıkartmayı ve onun yerine okul yöneticilerinin "hafif bir başörtüsü" (*un foulard léger*) olarak tanımladıkları boynu, kulak memelerini ve saç çizgisini açıkta bırakan örtüyü takmayı reddettikleri için liseden atılmışlardı. (Beşinci bölümde neyin örtüldüğü ve neyin açık bırakıldığı sorununa döneceğim.) Kızlar, hepsi de solcu ve kararlı birer seküler olan ebeveynlerini ve babaannelerini dehşete düşürmek pahasına, yakın zamanda Müslüman olmuşlardı. Avukat olan baba kendisini "Tanrısız bir Yahudi" olarak tanımlıyordu. Öğretmenlik yapan anne et-

---

[11] Metinlerin tamamı basıldı: Bernard Stasi, *Laïcité et République: Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003* (Paris: La Documentation française, 2004) ve Jean-Louis Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réaffirmer*. Rapor No. 1275, 2 c. (Paris: Assemblée Nationale, 2003).

nik olarak Kabyle, yani Cezayir Berberisiydi (Arap değildi) ve Katolik olarak vaftiz edilmiş olmasına rağmen dini vecibelerini yerine getirmiyordu. Babaannelerine göre ebeveynlerin ayrı olması, kızların dehşet verici din değiştirme kararının sebeplerinden biriydi. *Le Monde*'a şunu söylemişti: "Bu onların suçu değil. Onlar mağdur; kendileri için oldukça çetin olan bir toplumda nasıl huzur bulacaklarını bilmiyorlar."[12] Fakat babaanneleri de tıpkı babaları gibi, kızların okula istedikleri kıyafetle gitme hakkı olduğunu savunuyordu: "Onların din değiştirmesinden, örtünmesinden, başörtüsünden ve Allah'a ettikleri dualardan nefret ediyorum, ama onları seviyorum ve onların mutlu olmasını istiyorum. Belki de şu an ihtiyaç duydukları İslamın, tahsilleri boyunca alacakları eğitim sayesinde onlar için bir ihtiyaç olmaktan çıkacağına inanıyorum."[13] Babanın yorumu şu şekildeydi: "Başörtüsünü desteklemiyorum, ama kızlarımın okula gitme hakkının arkasındayım. Bu olaylar sırasında, sağduyusunu tamamen yitirmiş bazı sekülerizm ayetullahlarının histerik deliliklerine şahit oldum."[14]

Lévy vakası bilhassa ilgi çekiciydi, çünkü ne başörtüsü takılması yönünde bir aile baskısı vardı, ne de kızlardan herhangi biri İslami bir gruba bağlıydı. (Bu kızların din değiştirmesi, meseleyi daha da endişe verici hale getirmiş olabilir, zira bu durum, İslamın seküler bir yetiştirilme tarzını bile etkisiz kılacak bir güce sahip olduğunu gösteriyordu.) Kuzey Afrikalı bir aileden gelen başka bir kız da başlangıçta iki kız kardeşe katıldı. Fakat gazetecilere göre, başörtüsü taktığı için babası tarafından dövülmüş, bu yüzden de mücadelesinden vazgeçmek zorunda kalmıştı. Başörtüsünün yasaklanması için çaba harcayanların öne sürdükleri, kadınları İslamcı erkeklerin hâkimiyetinden kurtarma gerekçesine hiç de uymayan bu

---

[12] *Le Monde*, 11 Ekim 2003.
[13] *A.g.e.*
[14] *Le Monde*, 25 Eylül 2003.

üç vakada da kararların bireysel olarak alındığı görülüyor. Lévy kardeşler nadiren camiye gidiyorlardı ama seçtikleri dinin kuralları olduğuna inandıkları emirleri yerine getiriyorlardı. Beş rekât namaz kılıyor, Ramazan'da oruç tutuyor, Kuran okuyor, Arapça öğreniyor ve aralarında İsviçreli Müslüman âlim Tariq Ramadan'ın da bulunduğu belli başlı ilahiyatçıların kasetlerini dinliyorlardı. Dinlerinin kendilerinden talep ettiğine inandıkları tevazuyu gösterebilmek için kıyafetlerinin üzerine (okula girdiklerinde çıkardıkları) uzun bir örtü alıyor ve (dikyakalı bir bluzun içine soktukları) bir başörtüsü takıyorlardı.[15] Onlarınki, dini olmakla beraber ergenlik isyanının çarpıcı bir dışavurumu olarak da okunabilecek bir bireysel tercihti. Ya da kendi ebeveynlerinin geçmişte yaptığı gibi, ana akım topluma meydan okumaya çalışıyorlardı. Fakat bunu yaparken, eski neslin (komünizm sonrası çağda artık var olmayan) sol siyasetinden tamamen farklı bir dil kullanıyorlardı. Hatta başörtüsü tartışmaları hakkında yorum yapan bir sosyolog, yirmi birinci yüzyılın genç muhalifleri için İslamla özdeşleşmenin, 1960'lar ve 70'lerde Maoculukla özdeşleşmenin işlevsel karşılığı olduğunu ileri sürdü. Bununla birlikte, daha evvelki başörtüsü tartışmalarında da olduğu gibi, bu vakada da gerekçelerin incelenmesiyle pek uğraşılmadı. Mesele, bahsi geçen bireyler açısından değil, daha çok onlara atfedilen sembolik konumlar açısından ele alındı.

1989'da olduğu gibi 1994'te de tartışma yoğundu. Fakat şimdi komisyon bir yasa tasarısını görüşmekte olduğundan daha fazla risk söz konusuydu. Başörtüsünün okullardan uzak tutulmasını savunan solcular, İslami köktendinciler olarak adlandırdıkları kişileri Nazilere benzettiler ve totalitarizm tehlikesine (İran gözde örneklerden biriydi) karşı uyarılarda bulundular. Dışlanmaya

[15] Alma ve Lila Lévy, *Des filles comme les autres: Au-delà du foulard* (Paris: La Découverte, 2004), s. 62.

karşı olan solcular yasayı Fransız sömürge siyasetinin devamı olarak gördüler: Irkçı cumhuriyet Araplara kendi kaderlerini tayin etme hakkını hâlâ vermiyordu. Tenkitçileri ise *onları* naif solculukla suçladı. Feministler arasında olduğu gibi solcular arasında da, İslamda kadının konumu meselesi tartışılan bir konuydu. Başörtülerini yasaklayan kanunu savunanlar (baskıcı İslami rejimlerin hâkim olduğu ülkelerde yaşayan bazı kadınlar da dahil olmak üzere) bu yasağı, kadınların kurtuluşunu destekleyen bir hamle, Fransa'nın baskıcı, ataerkil pratiklere tahammül etmeyeceğinin bir göstergesi olarak ele aldılar. Örneğin aşırı sol parti *Lutte ouvrière*, "kadınların utanç verici bir biçimde ezilmesi"ni reddetmek için başörtüsü yasağını destekledi.[16] Feminist dergi *ProChoix*'nın editörleri de hoşgörüyü teşvik edenlere, yaptıklarının tehlikeli bir "kültürel görecelik" olduğu suçlamasıyla saldırdılar.[17] Kanuna karşı olanlar ise, okuldan atılmalarının başörtülü kızları özgürleştirmeyeceğini, tam tersine onları dini okullara ya da erken evliliğe iterek farklı bir gelecek olasılığını ebediyen kaybetmelerine yol açacağını öne sürdüler. Eğer birileri bu kızların aklına girdiyse, onları okula sokmamak, sadece mağdurun cezalandırılması anlamına gelirdi. Buna nasıl özgürleşme denebilirdi ki?[18] Diğerleri, başörtülü kızlara mağdur muamelesi yapılmaması konusunda uyarıda bulundular. Fahişelerin haklarını savunan bir grup olan *Femmes publiques* [Hayat Kadınları], "Biz kapalı kızları veya fahişeleri mağdur olarak değil özne olarak ele almak istiyoruz. Bu yüzden de onların seslerine kulak vermemiz gerekir," şeklinde açıklamada bulundu. Ama 2003 yılında yayımlanan düzinelerce ma-

---

[16] *Le Monde*, 9 Ekim 2003.

[17] *ProChoix*, sayı 25 (Yaz 2003), s. 22.

[18] Tartışmalar sıkıştırılmış (ve yoğun) bir formatta feminist dergi *ProChoix*'nın sayfalarından takip edilebilir: *ProChoix*, sayı 25 (Yaz 2003), sayı 26-27 (Sonbahar 2003), ve sayı 28 (İlkbahar 2004).

kale ve kitap arasında, kaderleri söz konusu olan kızların sesini duymak oldukça zordu. 2004'te kendileriyle yapılan röportajlardan oluşan kitap basılana kadar, tartışmanın merkezinde yer alan Lévy kardeşlerin bile pek fazla kendilerini ifade etme şansları olmamıştı.

Gazete ve dergilerin sayfaları tartışmalarla dolup taşarken, arkadaşlarla aileler keskin fikir ayrılıklarına sebep olan bu mesele hakkında konuşmayı bıraktılar. Bu sırada Stasi Komisyonu röportajlar ve uzun görüşmeler gerçekleştirdi. Aralık ayında "*Laïcité et République*" [Laiklik ve Cumhuriyet] başlıklı raporu yayımladı. Rapor, sekülerizmin içi boşaltılmış geleneklerinin yeniden tasdiklenmesini ve bu sebeple bütün "dikkat çekici" dini simgelerin devlet okullarında yasadışı ilan edilmesini talep ediyordu. Öneriler arasında ayrıca, farklı dini pratiklere hoşgörüyle yaklaşılması ve hatta geçmişte olduğundan daha kapsayıcı politikalar benimsenmesi gerektiği de yer alıyordu. Komisyon, Fransız toplumunun çoğulcu doğasını kabul ettiğinden, "manevi çeşitliliğe azami derecede saygı gösterilmesi"ni istedi. Dolayısıyla komisyon, dinler tarihi ve felsefesi eğitiminin müfredata eklenmesi; İslam araştırmaları için ulusal bir okulun kurulması; hastanelerde ve hapishanelerde Müslüman din görevlilerinin de çalıştırılması; okul, hapishane ve hastane kantinlerinde cuma günleri domuz ve balığa alternatif yiyecekler bulundurulması ve Yom Kippur[19] ve Kurban Bayramı'nın resmi tatil ilan edilmesi için çağrıda bulundu.

Birçok önemli kısıtlamaya rağmen (örneğin Hıristiyanlığın Fransız kültüründeki tarihsel değerinin azaltılmasına izin verilmemesi gerektiği ya da domuz eti yerine geçecek yiyeceklerin yalnızca cuma günleri verilmesi), bu öneriler, Müslümanların tecridine son verecek ve kendile-

---

[19] İbrani takvimine göre tişri ayının onuncu günü. Kefaret Günü olarak da bilinir. Yahudiler Yom Kippur'da yaklaşık yirmi beş saat boyunca oruç tutar ve günahlarının affedilmesini dilerler —*çev. notu.*

rini Fransız toplumuna daha ait hissetmelerini sağlayacak politikaların benimsenmesinin bir ihtiyaç olduğunu kabul ediyordu. Önerilerin amacı, başörtüsü yasağının, Müslümanların tamamen reddedilmesi anlamına geldiği suçlamalarını reddetmekti. Komisyonun birkaç üyesine göre bu öneriler, başörtüsü yasağı kadar mühimdi; çünkü yasanın sadece Müslümanlara uygulanmadığını, amacının ayrımcılık yapmak olmadığını gösteriyordu. Fakat –ancak hükümetin duruşunun sertleşmesi olarak okunabilecek bir işaret olarak– Chirac, Ocak 2004'te bu öneriler arasından yalnızca bir tekini, kanunla devlet okullarında dikkat çekici dini simgelerin taşınmasının yasaklanmasını onayladı. Halk arasında başörtüsü yasası olarak anılsa da bu kanun sonucunda kippalar[20] ve Sih türbanları da görünmez oldu. Evvelki yıllarda görüşmelere konu olan tavizlere (omuza indirilen başörtüleri, "hafif" başörtüleri, bandanalar) yer yoktu; yasa bu tavizlerde cisim bulan gerilimleri dağıtmak amacıyla tasarlanmıştı. Yasa, 2004 Mart'ında kabul edildi ve sonraki ekim ayında uygulamaya konuldu. Başörtüsü yasağı, diğer önerilerin yumuşatıcı etkisinden uzak, kesin bir beyana dönüştü: Artık ne taviz, ne de uzlaşı olacaktı –ya İslam ya cumhuriyet.

ZAMANLAMA

Hükümetin duruşunun sertleşmesine birçok açıklama getirilebilir. 1989-2003 yılları arasında Fransız devlet okullarındaki başörtüsü kaynaklı çatışma sayısında bir artış yaşanmamış olmasına rağmen, siyasal İslama yönelik uluslararası ilgi oldukça artmıştı. İran, İsrail/Filistin, Cezayir, New York, Afganistan ve Irak'ta yaşanan olaylar Fransa'daki Müslümanların durumuyla ilgili kaygılara kesinlikle katkıda bulundu. Oysaki anketler Müslüman-

---

[20] Yahudi erkeklerinin, başlarının tepe kısmını örtmek için kullandıkları küçük takke —*çev. notu.*

ların büyük çoğunluğunun gittikçe daha seküler, Fransa toplumuyla daha uyumlu olduğu gerçeğini ortaya koyuyordu. Şüphesiz 2003'te Fransa'da, 1989'a kıyasla (sayıları hâlâ az olmasına rağmen) daha görünür ve sözünü daha az sakınan bir İslamcılığın varlığı söz konusuydu ve daha fazla "tehlikeli saha" -genç erkek militanların seküler değerlere ve pratiklere meydan okumanın yollarını aradığı okullar- bulunuyordu. Fakat başörtüsü takmaları için kızlara baskı yapmak; ayırt edici kıyafetler giymek, sakal bırakmak ya da inançlarına ve pratiklerine ters düşen tarih ve beden eğitimi derslerine girmeyi reddetmek gibi görece daha zararsız eylemlerden biriydi. Öyleyse devlet okullarında başörtüsünü yasaklayan bir kanunun, bu koşulların nesnel anlamda kötüleşmesine bir tepki olarak çıkarıldığı sonucuna varmak güçtür. Bunun yerine tartışmaların ve 2004'te başörtüsünü yasaklayan bir kanun çıkartma kararının zamanlamasını açıklamak için, hem ülke siyasetine hem de uluslararası iklime (eski sömürge vatandaşlarının göçü, küresel iktisadi baskılar, ulusötesi diplomatik olaylar) bakmalıyız.

Peş peşe iktidara gelen hükümetlerin -sembolik olarak başörtüsüne karşı kesin bir tavır sergileyerek- Müslüman sorununu ele alma hususunda gittikçe artan azmi, Jean-Marie Le Pen'in popülist Ulusal Cephe partisinin artan halk desteğine ve seçimlerdeki başarısına tepki olarak ortaya çıktı. Başörtüsü tartışmaları, Le Pen'in ana akım partilere yönelttiği kesintisiz itiraz dramasının perdelerinden oluşmaktadır ve zamanlama neredeyse tamamen örtüşür. 1980'ler ve 90'larda Le Pen, göç sorununa odaklanarak siyasi nüfuzunu genişletmişti. "Göçmenler"e atıfta bulunduğunda, Müslüman olsun ya da olmasın, çoğu zaman ikinci ya da üçüncü kuşaktan Fransız olan Kuzey ya da Batı Afrika kökenli insanları, yani aslında hiç de göçmen olmayanları kasteder. Le Pen, bu kişilerin yabancılıklarını vurgulamak amacıyla hepsini göçmen olarak tanımlar.

Le Pen, seçimlere ilk defa 1983'te katıldı ve partisi birtakım bölgesel konseylerde ve belediye meclislerinde yavaş yavaş yer edinmeye başladı. 1988 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde şansı açıldı ve ilk turda büyük bir memnuniyetle oyların yüzde 14'ünü alınca panik yaşandı. Ertesi sene gerçekleştirilen Avrupa Parlamentosu seçimlerinde, Ulusal Cephe ne kadar güçlü olduğunu gözler önüne serdi. 1994 Avrupa Parlamentosu seçimlerinde ise on bir koltuk kazanarak daha da iyi bir sonuç elde etti. 2002 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda Le Pen ikinci oldu. Tepki olarak Paris'te ve başka yerlerde cumhuriyeti korumak adına oldukça büyük gösteriler düzenlendi ve ikinci turda rakibi, sağ partiler koalisyonunun lideri Jacques Chirac, oyların büyük bir kısmını aldı. Ama bu kesin mağlubiyete rağmen Le Pen hâlâ yerleşik partilere ve onların temsil ettiklerini söyledikleri cumhuriyete yönelik bir tehdit olarak görülmektedir. Muhafazakârlar (Sosyalist Parti adaylarını yenmek için Ulusal Cephe ile işbirliği yapmaktan daha iyi bir seçenekleri olmasa da) ona kaptırdıkları seçmenleri geri kazanmanın yollarını aramaya devam ediyorlar. Aynı zamanda solcular da (haklı olarak) işçi sınıfı oylarının gittikçe daha büyük bir kısmını göç sorunu yüzünden kaybetmenin endişesini yaşıyor. Le Pen'in rolü –sağ, sol ve merkez partileri "göçmenler"e karşı daha katı bir tutum sergilemeye zorlamak– Avrupa'nın başka bölgelerinde de sıkça rastlanan durumdan farksızdır. Müslümanlara yönelik düzenleyici kanunlar genellikle popülist veya milliyetçi unsurların önlem alma taleplerine cevaben oluşturulur. Bu kanunlar bazen İslam adına gerçekleştirilen radikal bir siyasi saldırı (Hollanda'da Theo van Gogh'un öldürülmesi, Londra'daki metro ve otobüs bombalamaları) üzerine çıkarılır, bazen de pahalıya mal olacak toplumsal desteklere alternatif oluştururlar. Bu kanunlar, şiddet eylemlerinin İslama özgü olduğunu varsayar ve böylece hem entegrasyon için mevcut diğer seçeneklerin önünü

kapatır, hem de farklı Müslüman grupları Roy'un "sanal" cemaatlerine eklemler.

Fransız siyasi liderlerin çoğu, Fransa'nın toplumsal sorunlarından "göçmenler"i sorumlu tutan Le Pen'e karşı çıkmadı, fakat farklı çözümler önerdiler. Bu önerilerin hiçbiri tatmin edici değildi; çünkü çoğunlukla Le Pen'in çözümlerinin hafifletilmiş halleriydiler: "Göçmenler"i Fransa'dan kovmak yerine başörtülü kızları Fransız devlet okullarından atmak gibi. 1989'da Creil'deki okuldan atılmalar, Le Pen'in bir yıl önce yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerindeki güç gösterisini takiben gerçekleşti. Bayrou'nun bakanlık genelgesi ve 1994'teki altmış dokuz okuldan atılma vakası ise, Ulusal Cephe'nin Avrupa Parlamentosu'na milletvekili sokmasının ardından geldi. Chirac'ın yasası, 2002 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turunda Le Pen'i yenilgiye uğrattıktan sonra çıktı. Her seferinde, Le Pen'in partisi karşısında duyulan korku ılımlı partileri iyice sağa itti.

Creil'deki okulun müdürü ve 1989'daki ilk tartışmanın azmettiricisi olan Eugène Chenière'nin izlediği yol, bu sürece iyi bir örnek teşkil eder. İki yüzüncü yıldönümü kutlamaları, evrenselciliğin kutsallığını ve "komünalizm"in tehlikelerini tekrar tekrar vurgulamak için kullanılan bir fırsat haline gelmişti. Bu durumda Chenière, Antilles'den siyahi bir adam, cumhuriyetçi kimliğini sergilemeye ve görünüşe bakılırsa aynı zamanda siyasi kariyeri için de zemin hazırlamaya karar verdi. Halihazırda RPR'de aktif olarak çalışan ve Ulusal Cephe ile yakın ilişkiler kurmaya çalışan partililerden biri olan Chenière, "göçmen" karşıtı bir tutum sergileyerek, seküler standartlara uygun giyinmedikleri takdirde onları okuluna almayı reddetti. 1994'e gelindiğinde –muhtemelen İslama karşı açıkça tavır almasının da etkisiyle– mecliste bir koltuk kazanmıştı. Mecliste, Bayrou'ya genelgesini çıkartması için baskı uyguladı ve net bir başörtüsü politikası oluşturulmasına yönelik taleplerini dillendirmeye devam etti. Chenière hiçbir etnik ya da dini farklılığa ayrıcalık tanınmaması

konusunda ısrarcıydı. Le Pen'in aksine, Fransız değerlerini ve kimliğini –(kendisi gibi) bireysel olarak– benimsedikleri takdirde, "yabancılar"a vatandaşlık verilmesini onaylamaya hazırdı.

Bir diğer örnek de 2003'te, Le Pen'in Cumhurbaşkanlığı seçimi yarışının ardından yaşandı. Devletin Müslüman nüfusa karşı ayrımcılık yaptığı suçlamalarını bertaraf etmeye ve Le Pen'in İslami fanatizme taviz verdikleri yönündeki eleştirilerinden uzak durmaya çalışan sağ partiler iktidardaydı. İslamın diğer dinlerden farklı muamele gördüğü (ve bu adaletsiz muamelenin hoşnutsuzluğa ve radikalizme sebep olduğu) iddialarına cevaben, İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy, Müslümanlar için (Katolikler, Protestanlar ve Yahudilerinkine benzeyen) temsili bir ulusal kurul oluşturdu. Bu dini kurullar, dini okullara devlet desteği verilmesi gibi konuları görüşür, hastaneler ve hapishanelerdeki din görevlilerinin atamaları hakkında önerilerde bulunur ve yasa tasarılarının seçmenleri nasıl etkileyeceği hakkında görüş bildirir. Seküler kimliğini ilan etmiş bir ülke için bu kurullar, dini göz önünde tutmanın bir yolu, aynı zamanda –makbul dindarlıklar yaratmak için– devletin dini liderleri bir miktar kontrol altında tutmasına yarayan araçlardır. *Conseil français du culte musulman* [CFCM; Fransa Müslüman İnancı Kurulu] Nisan 2003'te oluşturuldu. Cami ve İslami örgütlerin temsilcilerinden oluşan kurul şu an Fransız Müslümanların resmi sesi durumundadır. Temsilcilerin ılımlılar ve radikallerden oluşan bir karışım olduğu söylenebilir. Ne var ki, radikal bir grup olan *l'Union des organizations islamiques de France*'ın [UOIF; Fransa İslami Örgütler Birliği] güç gösterisi, Hıristiyanlığın ya da Yahudiliğin aksine, İslamın her şeklinin cumhuriyetçiliğe karşı olduğunu düşünenlerin korkularını doğruladı. Bu örgüt Le Pen'in ekmeğine yağ sürmek gibi endişe verici bir potansiyel de taşıyordu. UOIF bilhassa, devlet okullarında başörtüsü takılmasının sözlü savunucularından birisi olmuştu. Dolayısıyla Sosyalist Milletvekili Jack Lang'ın haziranda

sunduğu önerinin (bir sağ partiler koalisyonunun kontrolündeki) Ulusal Meclis ve Cumhurbaşkanı tarafından temmuz ayında süratle kabul edilmesi, CFCM'deki UOIF etkisine bir tepki ve UOIF'nin Müslümanların sesi olarak resmen kabul görmesine, okullarda başörtüsünün resmen yasaklanmasıyla verilen bir cevap olarak okunabilir. Radikaller temsilî bir dini organa seçildiklerinde, devlet onları tanımak zorunda kalabilirdi ama okul kapısında sözlerini geçiremeyeceklerdi.

Başörtüsüne karşı sergilenen sert tavır, aslında hükümetin diğer birçok Avrupa ülkesiyle paylaştığı sorunla, yani homojenliği varsayan ya da homojenliği üretmenin yollarını arayan ulusal kurumlar ve ideolojilerin, ülkelerin bugünkü heterojen nüfusuna uygun bir biçimde nasıl düzenlenebileceği sorunuyla başa çıkma iktidarsızlığının ve/veya isteksizliğinin bir göstergesiydi. Aşırı sağın baskısına taviz vermek, değişime direnmenin olası tek çözüm olduğunu öne sürerek ve meselenin Manici [ikici] koşullarını kabul ederek sorunun iyice derinleşmesine sebep olur. Ama dezavantajlı ve ayrımcılığa uğramış toplumsal bir grubu bela olarak görüp bütün Arapları Kuzey Afrikalılarla ve bütün Kuzey Afrikalıları da sırf İslamla değil, aynı zamanda siyasi güdümlü İslamcılıkla da birleştirerek alternatifler aramayı zorlaştıran, tam da "göçmenler" hakkındaki Le Pen'ci histeridir. Bütün Müslümanların İslamcı (ve terörist ya da potansiyel teröristler) olduğu vurgusu, dikkatleri Kuzey Afrika kökenlilerin yaşadığı ve İslamcıların başka çözümlerin yokluğunda kendi çıkarlarına kullanabildiği toplumsal, ekonomik ve dini ayrımcılık kaynaklı son derece gerçek sorunlardan uzaklaştırır. Fransa'da İslam, sadece dini bir farklılığın temsili değil, aynı zamanda bu "göçmenler"in toplumsal tecridine sebep olan bir "kültür" olarak görüldü. Başörtüsü tartışmaları, başörtüsünün entegrasyona engel olan bir farklılığın sembolü haline gelmesiyle sonuçlandı.

SONUÇ

Başörtüsü düşmanlığının suçunu tümüyle Jean-Marie Le Pen'in etkisine yüklemek doğru olmaz. Kuşkusuz Le Pen'in göçmen karşıtı tavrının popülerliği, ana akım sağ ve sol partileri onun mesajını sahiplenmeye sevk etmişti. Ancak onun Fransız tarihinde derin köklere sahip birtakım ırkçı yaklaşımlardan yararlandığına da şüphe yoktur. Bazılarının "İslamofobi" olarak tanımladığı olgu, sadece 11 Eylül saldırılarından ve terörle savaştan önce değil, Cezayir Savaşı'ndan önce de mevcuttu. Bu, en azından Cezayir'in 1830'da fethi kadar erken bir tarihte başlayan Fransız sömürgeciliğinin uzun tarihinin bir veçhesidir. Bu tarihte örtü, İslam ile Fransa arasındaki değişmez farklılığın süregelen bir göstergesi olarak önemli bir rol oynar. (Beşinci bölümde tartışacağım üzere, burada başörtüsünün cinsler arasındaki farklılıkların değişmezliğine yaptığı örtük göndermeyle daha da güçlenen bir farklılık söz konusudur.) Fakat örtü sadece dinsel değil, aynı zamanda etnik/kültürel uyumsuzluklara da işaret eder. Bu nedenledir ki, birkaç başörtülü kızın yol açtığı hararetli tartışmayı, başörtüsünün Fransız ırkçılığının tarihindeki yerini göz önünde bulundurmaksızın anlayamayız.

2 IRKÇILIK

Fransız ırkçılığıyla ilk karşılaşmam 1967 yılında Carmaux kasabasındaki nüfus müdürlüğü dairesinde doktora tezim için araştırma yaparken gerçekleşti. Carmaux, güney Fransa'nın merkezindeki Languedoc bölgesinde yer alan, bir zamanlar madencilerin ve cam şişe üfleyicilerinin yaşadığı bir kasabaydı. Burası, toplumsal dinamikleri kavrayabilmek için uygun bir yerdi; her türlü insan evlilik, doğum ve ölüm kaydı yaptırmak ve kimlik belgelerini almak için nüfus müdürlüğüne geliyordu. Ofiste çalışan erkekler çoğu zaman yöre halkıyla bölgeye özel lehçe ile sohbet ediyor (ki buraya ilk geldiğimde bu durum kafamı kurcalamıştı) ve ailelerinin hayatlarındaki mühim olayları kayıt altına almaya gelen yabancıların arkasından durmaksızın yorumlar yapıyorlardı. Bu yabancılar bir zamanlar madenlerde çalışmak amacıyla başka Avrupa ülkelerinden (özellikle de İspanya'dan) geliyordu. Fakat artık göçmenler Mağrip'ten, yani eski Fransız sömürgesi (Cezayir) ve mandası altındaki ülkelerden (Fas ve Tunus) oluşan Kuzey Afrika bölgesinden geliyordu. Carmaux ve civarında gerilim yüksekti. Cezayir Savaşı ve onunla beraber bugünün bağımsız Cezayir'indeki sembolik Fransız hâkimiyeti 1962 yılında sona ermiş olsa da, bağımsızlığa karşı olanlar hâlâ aktifti. Hatta yaptığımız pazar gezintilerinde çoğu zaman yollarda barikatlara rastlardık. Zira polis, Cezayir'de görev yapmış eski Fransız subaylarını ve hâlâ Cezayir'i Fransa'ya iade etmek için çabalayan ak-

tivist yerleşimcilerden (*colons*) oluşan gizli bir grup olan *Organisation de l'armée secrète* [OAS; Gizli Ordu Örgütü] komandolarını arıyordu. Aynı zamanda bölgeye yerleşen birçok *pieds noir*[1] (Cezayir'den gelen Avrupa kökenli yerleşimciler) vardı ve bunlar, hâlâ Fransa'nın parçası olarak gördükleri topraklardan kovulmalarına sebep olan Araplara hatırı sayılır düşmanlık besliyorlardı.

Günbegün ofiste oturup eski kayıt defterlerinin sayfalarını çevirirken, küçük çaplı ırkçılığın klasik ifadelerine şahit oldum. Mesela bir Arap oğlunun doğumunu kaydettirmek için gelirdi. Adetler gereğince (ki hâlâ öyledir) ofis çalışanları adamın genellikle iki kez elini sıkardı (ofise geldiğinde ve ofisten ayrılırken). Görüşme her zamanki gibi kibar ve resmi olurdu. Fakat adam ofisten ayrılır ayrılmaz yorumlar başlardı. Arabın elini sıkan kişi ellerini yıkamak için koşuşturur, "bu insanlar"ın ne kadar pis olduğundan dert yanardı. Ofis personeli çocuğun ismiyle ("isimleri ya Nasser ya da Muhammed'dir zaten" diyerek) dalga geçer ve bu kâfirlerin sapkın yaşamlarıyla ilgili korkulu hikâyeler anlatırdı. Bütün bunları genellikle sessizce dinlerdim. Fakat günün birinde Amerika'yla ilgili birtakım haberler yüzünden beni de sohbetlerine dahil ettiler. O yaz, Newark ve Detroit'te (ve daha az nüfuslu yüzden fazla şehirde) ayaklanmalar patlak vermişti ve ev sahiplerim bu kadar korkunç bir ırkçılığın geldiğim yerde nasıl tutunabildiğini bilmek istiyordu. Bana Fransa'da böyle bir önyargının bulunmadığını söylediler; bu tarz ayaklanmalar burada asla gerçekleşmezdi.

Olaylara eleştirel yaklaşamayan bir Amerikan yurtseveri değildim (Vietnam Savaşı'nın devam ettiği dönemdi), fakat yine de onlara karşı çıktım. "Ama burada da ırkçılık var," diye patladım. "Her gün Araplar hakkında kötü şeyler, ırkçı beyaz Amerikalıların siyahlar hakkında

---

[1] Türkçe karşılığı "kara ayak"tır. Cezayir, Fas ve Tunus topraklarının Fransız sömürgesi olduğu dönemde Avrupa'dan gelerek buralara yerleşen kişilere verilen isimdir —*çev. notu.*

söyledikleriyle eşit derecede kötü şeyler söylediğinize şahit oluyorum." Cahilliğime şaşarak "hayır, hayır," diye cevap verdiler. "Bizim yaklaşımlarımız ırkçı değil gerçeklere dayanıyor. Bu insanlar hayvan gibiler, Hıristiyan değiller; sizin siyahlarınız Hıristiyan. Araplar gerçek evlerde değil, kulübelerde ve yerdeki deliklerde yaşıyor; kültürsüz, eğitimsiz ve pisler. Müziklerini dinleyin; nasıl dans ettiklerine bakın; tamamen kendilerine ait doğal [yoksa yapay mıydı?] bir ritimleri var. Sizin siyahlarınız bir zamanlar köleydi; bu Arapların öyle bir bahanesi yok. Bu onların normal hali; Kuran onlara böyle olmayı öğretiyor." Bu söylemde Müslümanlar ve Araplar arasında hiçbir ayrım yoktu; Hıristiyan Araplar varsa bile, onlar görünmezdi. Etnik köken ve din, her biri diğerini olumsuz yönde pekiştiren tek bir paket olarak ele alınıyordu. Araplar ayrı bir "ırk" olarak tanımlanmıyordu, zira Holokost'tan sonra bu kelime Fransız kelime dağarcığından büyük ölçüde çıkmıştı. Fakat Arapları tanımlamak için kullanılan "yerliler" (*indigènes*) kavramı da, Arapların temel farklılıklarına ve aşağı konumlarına vurgu yaptığı için aynı anlamı ifade ediyordu.

Bu deneyimi Albi'de öğretmenlik yapan bazı arkadaşlarıma anlattıktan sonra, Fransız ve Amerikan ırkçılıkları arasındaki benzerliklerden bahsetmem için beni sınıflarına çağırdılar. Öğrencilere, olumsuz sıfatların ne kadar benzer olduğunu anlattığımda beni hayretle ve nüfus müdürlüğü dairesinde duyduklarıma benzer itirazlarla karşıladılar. Bu yaklaşımlar o kadar derinlere nüfuz etmiş, hatta bir "ortak algı" haline gelmişti ki öğrencilerin alternatif bir bakış açısına itibar etmeleri güçtü.

Müslümanlara karşı önyargılı yaklaşımlar, güncel bağlamlarında ele alınmalıdır. Buna rağmen bu tarz yaklaşımlar, on dokuzuncu yüzyılın başlarına, en azından Cezayir'in 1830'daki ilk fetih anına kadar uzanan derin bir ırkçılık haznesinden beslenir. Irkçılık dediğimde tarihçi George Fredrickson'ın tanımına atıfta bulunuyo-

rum: "Başka zaman etno-kültürel olarak değerlendirilebilecek farklılıklar kalıtsal, sabit ve değiştirilemez olarak görüldüğünde ırkçı bir yaklaşımın ya da ideolojinin varlığından söz edilebilir."[2] Fredrickson sözüne şöyle devam eder: "Kuramımın ya da ırkçılık anlayışımın iki öğesi bulunuyor: *Farklılık* ve *iktidar*. Irkçılık, 'biz' ve 'onlar'ı, uzlaştırılması mümkün olmayan kalıcı biçimlerde ele alan bir zihniyetten kaynaklanır. Irkçılığın bütün tezahürlerinde inkâr edilen konu, ırkçılık yapanların ve ırkçılığa maruz kalanların aynı toplumda beraber yaşayabilme olasılığıdır. Bu beraberliğin belki de ancak tahakküm ve itaate dayanan bir düzende mümkün olduğu düşünülür."[3] Tarihsel olarak Fransızların Müslümanlarla ilgili görüşleri bu tanıma uyar: Müslümanlar/Araplar, ilerleme yeteneği bulunmayan ve Fransızların yaşam tarzlarına uyum sağlaması imkânsız olan ikincil insanlar olarak belirlenmiştir. Şüphesiz farklı dönemlerde, Arapların/Müslümanların aşağı konumlarını temsil ettiği düşünülen farklı özellikler seçilmişti. Bunlar dini ya da mimari pratikler, varsayılan cinsel eğilimler, aile düzeni ya da erkekler için fes ve kadınlar için örtü gibi birtakım kıyafetler olabilirdi. Bu bölümde, örtüye dair güncel tartışmaları bu tarih olmadan anlayamayacağımızı iddia ediyorum: Fransızlar uzun yıllar boyunca örtüyü değiştirilemez farklılıkların ve dolayısıyla İslamın asimile edilemezliğinin bir sembolü olarak görmüşlerdir.

SÖMÜRGE MİRASI

Fransızlar 1830'da Cezayir'e geldiklerinde, 1870'lere kadar sürecek bir askeri bastırma harekâtı başlattılar. Ardından, 1848'de Fransa'ya katılmış üç ilden oluşan böl-

---

[2] George M. Fredrickson, *Racism: A Short History* (Princeton: Princeton University Press, 2002), s. 5.

[3] *A.g.e.* s. 9.

geyi yönetebilmek için buraya mülki idare sistemini yerleştirdiler. Başından beri şiddet yoluyla dayatılan Fransız hâkimiyeti, "medenileştirme misyonu" –cumhuriyetçi, seküler ve evrenselci değerlerin, onlara sahip olmayanlara getirilmesi– adı altında meşrulaştırıldı. Bunların bir kısmı, Fransızlara özgü olmayan Batılı değerlerdi, ama Fransızlar bu değerlere dair yorumlarının, diğer hepsinden üstün olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden de sömürge halkına diğer Avrupa ülkelerinden farklı bir biçimde davranmak zorunda hissettiler: Sömürgeciler bu az gelişmiş insanları Fransız kültürüne asimile etmeyi amaçladılar. "Misyon" kavramı asimilasyonun mümkün olduğunu ima ediyordu –Cezayirliler, hangi arka plandan gelirlerse gelsinler, bir gün Fransız olabilirlerdi. Öte yandan ve de aynı zamanda sömürge macerası, Araplara (Müslümanlara, Kuzey Afrikalılara –sıfatlar iç içe geçme ve birleşme eğilimi gösteriyordu) dair ırkçı tasvirlerle meşrulaştırılıyordu ki bu da, medenileştirme projesinin gerçekleştirilmesinin mümkün olup olmadığına ilişkin soru işaretlerine yol açıyordu.

Özellikle de İslam, bu insanların ayrı bir ırk olduğunun göstergesi olarak kabul edildi. İslam, Fransız Katolikliği gibi, bilimin ve aklın çıkarlarını korumak için ehlileştirilmesi gereken bir dinden ibaret değildi. İki din arasındaki benzerliğe dikkat çekenler de vardı tabii ki. Emperyal misyonu destekleyen birçoklarına göre İslamda abartılı bir şeyler vardı. *Democracy in America*'nın [Amerika'da Demokrasi] yazarı olarak yücelttiğimiz Alexis de Tocqueville 1848'de bunu açıkça ifade etmişti: "Bütün dünyada, Muhammed'in dini kadar ürkütücü sonuçlar doğuran çok az din bulunduğuna ikna olduğumu söylemeliyim. Bana göre bugün İslam dünyasında gördüğümüz çöküşün temel sebebi budur."[4] Öyleyse bu insanla-

[4] Edmund Burke III, "Theorizing the Histories of Colonialism and Nationalism in the Arab Maghrib," Ali A. Ahmida (haz.), *Beyond Colonialism and Nationalism in North Africa: History, Culture, and Politics* içinde (Londra: St. Martin's Press, 2001),

rın geliştirilebilmek için dinlerinden koparılması gerekiyordu, ama bu hiç de kolay bir proje değildi; zira İslam bu insanların aşağı konumlarının aynı anda *hem* sebebi *hem de* sonucu olarak görülmekteydi. Mantık şu şekilde işliyordu: Müslümanlar dini inançları yüzünden acı çekmektedirler, ama bu inançlar aynı zamanda Arapların gerileme ve düşkünleşmeye yatkınlıklarının da birer göstergesidir. Medenileştirme misyonunun paradoksu buradaydı: Belirtilen amaç, sonuç olarak medenileştirilmesi mümkün olmayanları medenileştirmek, asimile etmekti. Bu paradoks günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Fransız yerleşimcileri [*colons*] yönetimlerinin ilk kırk senesinde yaklaşık 675 bin hektarlık tarım arazisine ve 160 bin hektarlık ormanlık araziye el koydukları sırada, tarım alanında büyük yenilikler yaptılar. Amaç Fransız mevcudiyetini sonsuza dek yerleştirmek, yerli nüfusu yerinden etmek ve yerlerine "medeniyet"in temsilcilerini getirmekti. Amerikalı sömürge güçlerinin, Amerikan yerlilerinin topraklarını fethinden çok da farklı olmayan bir durumdu bu. Aslında 1846'da Dışişleri Bakanı olan François Guizot gibi devlet adamlarının aklında bilhassa Amerika örneği vardı. Guizot, yaptığı konuşmada dinleyicilerine, Hindistan'da olduğu gibi Amerika'da ve Cezayir'de de, "yıkım"a ve "cinayet"e alışık olan "yarı-vahşi insanlar"la karşı karşıya olduklarını hatırlattı. Dolayısıyla bu insanlara karşı, "komutanların normalde uygulamaya alışık olduklarından daha sert ve daha çok şiddet içeren yöntemler uygulanmak" zorunda kalınmıştı.[5] Fransız yerleşimciler tarımsal üretimi buğdaydan şaraba çevirdiler, komünal toprak mülkiyetininin yerine özel mülkiyet haklarını geçirdiler ve takas ekonomilerinin yerine piyasa ekonomilerini kalkındırdılar. Ayrıca, dini okulları ve kütüphaneleri kapattılar ve onları destekleyen İslami vakıfların mal

n. 9 içinde.

[5] Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser exterminer: Sur la guerre et l'état colonial* içinde (Paris: Fayard, 2005), s. 99.

varlığına el koydular. Böylece tarihçi Edmund Burke'ün *kulturkampf* olarak tanımladığı mücadeleyi başlatmış oldular.[6] Bunların hepsi, Fransız yönetimine karşı yerel direnişin bütün dayanaklarını ortadan kaldırmak içindi. 1846 yılında bütün köylerin yok edilmesi ve köy sakinlerinin öldürülmeden dağıtılması gerektiğini iddia eden Tocqueville'di; Fransa'nın bu toprakları ele geçirmek ve bir Avrupa gücü olarak üstünlüğünü yeniden tesis etmek için bunları yapması gerekiyordu.[7] "Fetih denen o büyük zorbalığı bir kere gerçekleştirdikten sonra, onu sağlamlaştırmak için mecbur olduğumuz daha küçük çaplı şiddet kullanımlarından kesinlikle çekinmememiz gerektiğine inanıyorum," diye yazmıştı.[8] Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, fetih çoktan tamamlanmıştı ve üstünlük adına egemenlik altına alma süreci devam ediyordu. 1903'te bir yorumcu şöyle yazmıştı: "Entelektüel olarak üstün, ahlaken üstün ve ekonomik açıdan üstün olan yerleşimci, Arapları kovacak ve onlara yalnızca kendi kullanımına elverişli olmayan toprakları bırakacak."[9]

Cezayir'de yaşayanlar, Fransız yöneticiler tarafından hiyerarşik olarak tasnif edilmişti. Cezayir 1848'de Fransa'nın ayrılmaz bir parçası ilan edildi, fakat Fransa ve Avrupa kökenli yerleşimcileri vatandaş olarak tanımlayan yasa ancak 1865'te çıktı. Yahudiler metropolde zaten Fransız yurttaşı olarak görülüyordu; buna rağmen 1870'te Cezayir Yahudilerine de vatandaşlık verildi. Toplumsal ayrım hiyerarşisinde Yahudiler; Hıristiyan Avrupalıların ve "doğuştan" Fransız olanların altında, fakat

---

6 Edmond Burke III, "The Terror and Religion: Brittany and Algeria," Gregory Blue, Martin Bunton, ve Ralph Crozier (haz.), *Colonialism and the Modern World Order* içinde (New York: M. E. Sharpe, 2001).

7 *A.g.e.* s. 98-107.

8 Burke, "Theorizing," n. 6 içinde.

9 Neil MacMaster, *Colonial Migrants and Racism: Algerians in France, 1900-62* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 44.

hiçbir oy ve temsil hakkı bulunmayan, esas ezilen halk olan (Arap ve Berberi) Müslümanların üstünde yer alıyordu. Ne var ki Berberiler Araplardan üstün addediliyordu. Berberilerin özel mülkiyete olan inançları, ticaret ve aile hukukları ve ayrıca Avrupalı dış görünüşleri (sarı ya da kızıl saç, mavi gözler) sayesinde Fransız adetlerini daha kolay benimseyecekleri düşünülüyordu. Berberilerin Hıristiyanlığa geçmeye daha eğilimli olması da çoğu zaman bu üstünlüğün bir kanıtı olarak görülmüştü. Lakin Berberilerin kabul edilebilirliğinin anahtarı ve sıklıkla sömürge yönetimindeki alt düzey pozisyonlara getirilmelerinin sebebi, her şeyin ötesinde, Arap olmamalarıydı. Fransa ve İslam arasındaki çatışma, ilk önce askeri düzeyde –bir Fransız generali Müslümanlar için "ebedi düşmanımız" demişti– ve daha sonra toplumsal ve kültürel düzeyde ifade edildi. Bu çatışma, 1919 tarihli bir yasada apaçık görülmekteydi; zira yasa yalnızca "yerli" statülerinden feragat etmeye razı olan Arap erkeklerini vatandaşlığa kabul ediyordu. Bu aynı zamanda İslam hukukuna tabi olmaktan da vazgeçmek anlamına geliyordu.[10]

İmparatorluğu muhafaza etme çabası içinde olan Fransızlar, kaba kuvveti istihbaratla destekledi. Tebaa hakkında bilgi toplanması, onların baskı altında tutulması kadar önemliydi. Bu sebeple akademisyenler, yöneticiler ve teknisyenler Arap kültürü ve İslamla ilgili çalışmalar yaptılar. Bu çalışmaların çıkarımlarının bir bölümü yerliler açısından içgörülü ve doğruydu. Fakat büyük bir bölümü, sömürge idarecileri ve yerleşimci temsilciler tarafından sunulan, Arapların farklılığına ve aşağı konumuna ilişkin imgeleri doğrulamaya yaradı. Örneğin, sonraki etnograflar için örnek teşkil eden bir

---

[10] Hafid Gafaiti, "Nationalism, Colonialism, and Ethnic Discourse in the Construction of French Identity," Tyler Stovall ve Georges Van Den Abeele (haz.), *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race* içinde (Lanham, Md.: LexingtonBooks, 2003), s. 198.

çalışma, Arap toplumunun "ahlak kurallarını, adetlerini ve fikirlerini hâlâ gizlemekte olan peçeyi yırtma"ya niyetlenmişti.[11] Çalışmaların birçoğu Arapların az gelişmiş doğasını vurgulamaktaydı. 1903'te yapılan bir çalışma Cezayirlileri "kısıtlı bir zekâya sahip ve tamamen uyuşuk," "ikiyüzlülük ve sahtekârlık, şüphecilik ve basiretsizlik, zamparalık, şehvet ve eğlence düşkünlüğü" gibi ahlaksızlıklara kapılmış kişiler olarak tanımlıyordu.[12] Cezayirli (Müslüman) Arapları Fransızlaştırmaya çalışmanın hikmeti hakkında bazı akademisyenlerin öne sürdüğü daha incelikli fikirler de bulunuyordu. Bu akademisyenlerden biri 1900'de şu yorumu yapmıştı: "Sömürge, Doğunun bir parçasıdır. Burada ırk o kadar inatçı ve gelenekler [değişime] o kadar dirençlidir ki, insan grupları ilk karakterlerinden hiçbir şey kaybetmeden ya da birbirleriyle kaynaşmadan bir arada yaşarlar."[13] Yazar Cezayir'deki Fransız yönetiminin, asimilasyon gibi daha güç ve büyük ihtimalle imkânsız bir amaç peşinde koşmaktansa, (1881'de ele geçirilen) Tunus protektorasında uygulanan yöntemi izlemesini teşvik ediyordu. Fakat diğer Kuzey Afrika topraklarının tersine (Fas 1912 yılında Fransa'nın protektorası oldu), Cezayir Fransa'nın ayrılmaz bir parçası olarak tanımlanmıştı. Sonuç olarak, Fransız sömürge politikasının medenileştirme söylemi ile onun aynı anda hem gerekçesi hem de sonucu olan ırkçılık arasındaki karşıtlıklar oldukça yoğun bir biçimde sergilendi.

Fransa'da yaşayanlar Kuzey Afrika'yı (çoğunlukla taşbaskı resimli) gazetelerden, romanlardan ve ders kitaplarından öğrendi. Bunlar ekseriyetle "Doğu"nun egzo-

---

[11] Julia Clancy-Smith, "La Femme Arabe: Women and Sexuality in France's North African Empire," Amira El Azhary Sonbol (haz.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996), s. 56.

[12] MacMaster, *Colonial Migrants* içinde, s. 44.

[13] Henry Laurens, "La politique musulmane de la France," *Monde Arabe: Maghreb-Machrek*, sayı 152 (Nisan-Haziran 1996), s. 8.

tik yanını ve Fransa ile onun "ötekiler"i arasındaki derin farklılığı vurgulamaktaydı. Yorumlar, iyi niyetli olmayı amaçladıklarında bile, Fransız üstünlüğünü ve büyük bir lütüfkarlığı ifade ediyordu. Örneğin 1913'te Fransız çocuklarından biri ders kitabında şu cümleyi okuyabilirdi: "Fransa, küçük Arapların, küçük Fransız çocukları gibi eğitim almasını istiyor. Fransa'mızın fethettiği insanlara karşı ne kadar eli açık ve cömert olduğunun göstergesidir bu."[14] Birçok farklı bakış açısıyla yazılmış seyahatnameler ve daha mahrem düzeyde de, egzotik Mağrip'te tatil yapan turistlerin evlerine gönderdikleri kartpostallar bulunuyordu. Fransız sömürge projesi üzerinde hiçbir zaman ittifak olmamasına rağmen, Kuzey Afrikalıların aşağı konumu ve/veya garip adetleri ve davranışları hakkında görüş birliği oluşmuştu: Onların kültürel farklılıkları dönüşüme engel olmaktaydı.

1914'te savaşın özellikle de silah endüstrisinde insan gücüne yönelik talebi artırmasıyla beraber, Cezayirlilere ulus-devletin üyeleri olarak Fransa'ya göç etme hakkı tanıyan bir yasa çıkartıldı. (Fas ve Tunuslular bu hakka sahip olmadıklarından Fransa'ya yasadışı yollardan geldiler.) Sonraki on beş yıl boyunca sayıları gittikçe artan, hemen hemen hepsi erkek olan ve topraklarına Avrupalı yerleşimciler tarafından el koyulmuş yoksul köylüler Fransa'ya iş aramaya geldiler. (Sayıları 1914'te 30.000'den 1930'da 130.000'e ve 1950'de 250.000'e yükseldi.) Kuzey Afrikalıların, metropol şehirlerindeki varlığının ve içinde yaşadıkları ve çalıştıkları koşulların nihai sonucu farklılıkları alevlendirmek oldu. Göçmenler feribotla Marsilya'ya vardıklarında Fransız yolculardan ayrı tutuluyor, polis ve gümrük görevlilerinden kötü muamele görüyorlardı. Buldukları işler olabilecek en kötü türdendi. İşlerin pis ve vasıfsız, maaşın asgari olmasının yanı sıra hiçbir sosyal güvenceleri de yoktu. Erkekler, kısa

[14] MacMaster, *Colonial Migrants*, s. 122.

sürede fahişelik, eşcinsellik ve suçla ilişkilendirilmeye başlanmış olan mahallelerde sıkış tıkış evlerde yaşıyordu. Paris şehri için, bu göçmenlerin yaşama koşullarıyla ilgili bir rapor hazırlanmıştı. Bu rapor, göçmenlerin hali karşısında duyulan dehşeti ifade ediyor, ama raporun tonu ve kelime tercihi, ister istemez onların her nasılsa daha az insan olduğu algısını besliyordu –sadece hayvanlar bu koşullara dayanabilirdi. "Bir hektardan daha geniş olmayan bir alana eski kulubelerin enkazı ve çöplükten toplanmış çer çöple geçici gecekondular inşa edilmiş, yapının tamamı genellikle katranlı kâğıtla kaplanmıştı. Pis kokuları kaldırmak güçlü bir mide gerektirdiğinden biz çöple döşenmiş eşikte durduk.... Her türlü hastalığın kol gezdiği bu küçük odalarda yaklaşık bin adam, tavşan kümesinde gibi üst üste yaşıyor."[15]

Neil MacMaster, sömürgelerden gelen göçmenler hakkındaki önemli kitabında, 1920'lerde ucuz işgücünü Cezayir'de tutmak isteyen sömürge lobisinin ve şehirlerin güvenliğinden endişe duyan, özellikle de İçişleri Bakanlığı'nda görevli Fransız yetkililerin ırkçılık iklimini nasıl körüklediğini anlatır. Fransız işçiler de göçmenlerin rekabet yaratmasından korkuyorlardı; özellikle 1914'te savaş çıktığında cepheye gönderileceklerini, yurtlarında ise yerlerini Kuzey Afrika'dan gelen ucuz işgücünün alacağını düşünüyorlardı. Düşmanlık savaştan sonra da devam etti ve işçi sendikalarının ya da Komunist Parti'nin göçmenleri örgütlemesini oldukça zorlaştırdı. 1926 tarihli bir rapora göre, Fransız komünistlerinin (enternasyonalizme bağlılıklarına rağmen) hâlâ, "fabrikalarda çalışan Arapları aşağı görmek gibi yaygın bir alışkanlıkları vardı".[16]

Fransa şehirlerinde yaşayan Araplar suçlu olarak anılıyorlardı. Dönemin en önemli gazetelerinden biri olan

---

[15] *A.g.e.* s. 91.
[16] *A.g.e.* s. 125.

Le Matin 1923'te şu yorumu yapmıştı: "Arapların işlediği cinayetler ve suçlar artıyor.... Bizi istila eden avam takımının hemen hemen hepsi yabancılardan oluşuyor."[17] Çoğu zaman söz konusu suçlar cinsel nitelikli olarak gösteriliyordu. Bu durum, Arapların "medeniyet"ten mahrum olduklarının bir göstergesiydi ve göçmen nüfus içinde kadın sayısının az olmasıyla bağlantılandırılıyordu. Fakat en sık karşılaşılan açıklama Arapların kalıtsal eğilimleriyle ilişkiliydi. 1923'te akıl hastası bir Kuzey Afrikalının iki kadını öldürmesi üzerine kabaran histeri sonucunda, söylentiler çığ gibi yayıldı ve bir kalabalık, Arap bir adamı döve döve öldürdü. Komşulardan biri, "Cezayir yerlileri tarafından istilaya uğradık" şeklinde şikâyet ediyordu. "Pis, bakımsız, tembel ve çoğunlukla sarhoş olan bu insanlar sokaklarda dolanıp gözleriyle küstah, yağmacı ve müstehcen bir biçimde evlerin içlerini gözetliyorlar. O kadar korku uyandırıyorlar ki, kimse şikâyet etmeye ya da onları kovmaya cesaret edemiyor."[18] Küstah, delici bakış imgesi Araplara grup olarak iliştirilmişti; "müstehcen," yani aşırı ve kabul edilemez derecede cinseldiler. Cinsel arzuları başka şekilde tatmin edilemeyen Arap erkekleri arasında eşcinselliğin "neredeyse normal" kabul edildiği ve fahişeliğin dal budak saldığı söyleniyordu. 1934 yılında bir gözlemci, Paris'teki Kuzey Afrikalıların geleneklerinden şu şekilde bahsetmişti: "Her hafta birkaç işçi ilahilerini veya İbnü'l-Fârız'ın ya da Hallac'ın mistik dizelerini okumak ve kendilerini vecd halindeki danslara bırakmak için bir araya gelir."[19] Vecd o kadar mest edici, duygusal açıdan o kadar yoğundur ki, dans eden kişi mantığını ve duyularını yitirir. Buradaki dans eden şehvetli Arap erkeği imgesi ırkçı bir stereotiptir. Sapkın doğasını göz önünde bulundurarak bu adamdan uzak durmak ve onu frenlemek en doğrusuydu.

---

[17] *A.g.e.*, s. 127.
[18] A.y.
[19] *A.g.e.*, s. 107.

Aslına bakılırsa Fransız siyaseti ayrılığa vurgu yapıyordu. Paris'te Müslümanlar sadece ayrı yerlerde yaşamıyorlar, aynı zamanda ayrı hastanelere gidiyorlardı. 1936'da bir Müslüman mezarlığı kurulana dek yoksullar mezarlığına gömülüyorlardı. Lyon'da Müslümanların kimliği belirsiz yoksul Fransızlarla beraber gömülü kalmasına bile izin verilmedi ve 1928'de cenazeler gömüldükleri yerlerden çıkartıldı. Çıkarma işlemini emreden yönetici (bu mezarlarda bireysel işaretler olmaması sebebiyle çelişkili sayılabilecek bir biçimde) "Müslümanların, ölmüşlerin yadedildiği mahallerden silinmiş olduklarını" açıkladı.[20]

Fransa şehirlerinde yaşayan Araplar, ayrımcılık ve mekânsal tecrit karşısında, birbirlerine sahip çıkma eğilimindeydiler. Şüphesiz evde dillerini, dinlerini, geleneklerini, akrabalık bağlarını ve ayrıca yabancı olmaya ve Fransız topraklarında nefret edilmeye dair ortak bir deneyimi paylaştıkları kişilerle yan yana olmakta teselli buluyorlardı. Aynı zamanda bu göçmenlerin asimile olduklarına dair deliller de mevcut; örneğin bazıları Fransız kadınlarla evlenip çocuklarına Fransız isimleri koydular veya Avrupai kıyafetler giydiler. Fransız adetlerine uyum sağlamak bir bakıma ekonomik bir gereksinimdi; çünkü işverenler çoğu zaman işçilere belirli bir biçimde giyinmelerini şart koşuyordu. Müslüman kimliğine işaret eden fesin ise işyerleri dışında ve sokaklarda daha uzunca bir süre tedavülde kaldığı anlaşılıyor. Ama Kuzey Afrikalılar fes kullanmayı tamamen bıraktıktan sonra bile Fransız yorumcular bu dönüşümü entegrasyonun bir işareti olarak görmeyi reddettiler. Bir yazar, "fesin yerini şapkanın almış olmasının, onların karakterini ve değerlerini değiştirmeye besbelli yetmediği" sonucuna varmıştı.[21] Asimilasyon olasılıkları sınırlıydı.

---

[20] *A.g.e.*, s. 108.
[21] *A.g.e.*, s. 114.

Göçmenler metropol ülke ile Kuzey Afrika arasında mekik dokumaya devam ediyordu. Bu sırada yerleşimciler ve sömürge yönetimi ise, bu insanların Fransa toplumuyla ve özellikle de özgürlük ve kurtuluş gibi solcu fikirlerle temas halinde olmaları durumunda içlerindeki en olumsuz özelliklerini dışa vurmasından korkuyorlardı. Asimilasyondan çok –bu zaten mümkün görülmüyordu– göçmenlerde uyanan umutlar ve arzular; onların gelenekler ve dinin kısıtlayıcı etkilerinden uzakta farklı bir yaşam tarzıyla tanışmaları daha da ürkütücü görünüyordu. Sömürge yöneticilerinden biri şöyle bir uyarıda bulunmuştu: "Alışık oldukları adetlerden ve dini liderlerinden uzak kalan bu fevri varlıklar, şiddetli arzularıyla, aniden yabanıl içgüdülerinin esiri oluyorlar."[22] Tabii ki bu yorum, Araplar hakkında Fransa'da yapılan yorumları tekrarlıyor: Mesele Paris'te ya da Cezayir'de, Rabat'ta ya da Tunus'ta olsun (diğer şeylerin yanı sıra dinlerine ve geleneksel aile hukuklarına hoşgörüyle yaklaşarak) Arapların yabaniliklerini kontrol altına almaktı. Yöneticinin yorumunun ilginç tarafı "medenileştirme misyonu"nun abesliğini kabul etmesiydi. Araba haddini bildirecek olan modernite değil gelenekti.

KADIN TEMSİLLERİ

Arap erkeklerine dair tasvirler suç ile cinselliği ilişkilendirmiş olsa da, Fransız sömürgecilerinin hayal gücünü esas kışkırtan, Cezayir ve Fransa'daki Arap kadınlarıydı. İlk zamanlarda fetih fantezileri –zenginliğin ve keşfin cazibesi– cinsel fetihler olarak tasvir edildi. Bir arşivci-tarihçi, savaşçılar ile aileleri arasında geçen yazışmaların gerçek değil, daha çok fantastik olduğuna dikkat çekmiştir: "Fransız ordusu ... Cezayir'in ele geçirilmesinin Doğunun zenginliklerine erişimi kolaylaştıracağından emindi.

---

[22] *A.g.e.*, s. 141.

Hayal gücünün de desteğini alan bu algı ... Türk-Arap kamplarından birini ele geçirdiğimizde doğrulandı. Bazıları, şeflerin çadırlarında yığılı duran yastıkların üzerinde bir kadın bedeninin silüetini gördüklerine kendilerini ikna ettiler. O günden sonra hazinelerin ve cariyelerin hayalini kurmayan tek bir acemi asker kalmamıştı."[23] "Kadın bedeninin izi," Freud'un bize öğrettiği gibi, bir imgenin (bu durumda kadın bedeni) yerine başkasını geçiren (emperyal fetih) o ele verici "perde çağrışımlar"dan [*screen association*] biridir. İmparatorluk projesi derin erotik göndermelerini bu şekilde kazanmıştı.

Cezayir'in fethi çoğunlukla elbisesini çıkartmak, peçesini kaldırmak ve girmek gibi mecazi ifadelerle tasvir edildi. 1840'larda Cezayir'i yöneten komutan General Bugeaud, "Araplar kadınlarını bakışlarımızdan saklamak için bizden uzak duruyorlar," diye yakınmıştı.[24] O dönem romanlarındaki yerli kadın imgeleri, kadınların güvenilmez ve tehlikeli olduklarını vurguluyordu. Théophile Gautier 1845'te şöyle yazmıştı: "Okşamalarının altından kedi gibi pençeleri hissediliyor."[25] Emperyal tahakküm ile cinsel tahakkümün zevkleri ve tehlikeleri bu gibi ifadelerde birleşiyordu. Yağmacı birliklerin, yerli direnişçileri yenilgiye uğrattıkları zaman zaferlerini neden çoğu zaman köylü kadınlara tecavüz ederek kutladıklarını anlamak zor değil. Dönem karikatürlerinde bu temanın örneklerini bulmak mümkündür: Mesela yerli kadınlar, galip Fransız askerleri tarafından "savaş ganimeti" olarak götürülür. 1870'lerde Fransız yönetimini pekiştirmeye ve sayıca

---

[23] Gabriel Esquer, *L'Algérie vue par les écrivains* (Oran: Simoun, 1959), s. 13.

[24] Julia Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962," Julia Clancy-Smith ve Frances Gouda (haz.), *Domesticating Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism* içinde (Charlottesville: University of Virginia Press, 1998), s. 154.

[25] Esquer, *L'Algérie* içinde, s. 24.

güçlendirmeye çalışan bazı idareciler –fetih benzetmelerini gerçeğe dönüştürecek bir biçimde– Fransız erkeklerine Arap kadınlarıyla evlenmelerini önerdi. Bu stratejinin destekçilerinden biri, "bir halkın ruhunun ancak kadınlar aracılığıyla ele geçirilebileceğini" savundu.[26] Üçüncü Cumhuriyet döneminde kızlar için açılan okulların amacı da buydu. Bu okullardan bazılarını, yeni kadın kuşaklarını Arap kültüründen uzaklaştırmak ve onlara (Batıda tanımlandığı şekliyle) özgürleşmenin araçlarını sağlamak isteyen feministler kurmuştu. Diğerleri ise kadınları Arap ailelerinde maruz kaldıkları utançtan kurtarmaya ve onlara Fransız yaşam tarzını aşılamaya çalışan sömürge idarecilerinin eseriydi.

Fakat Fransız sömürgecileri Arap kadınları genellikle fahişeler olarak hayal etmekteydi. Cezayirli yazar Malek Alloula, yirminci yüzyılın ilk otuz yılında turistlere satılan kartpostalları inceledi. Bunların üzerlerinde resmedilen çıplak yerli kadınlar için şöyle yazıyordu: "Bunlar bir sefahat uzamının ta kendisi: Asker ve sömürgecinin, istendiğinde fethedilen kadınların eğitimli fahişeler olarak çalıştığı bir geneleve dönüşmek üzere sömürge toprakları üzerinde kurmayı saplantılı bir şekilde düşlediği bir sefahat uzamı!"[27] Tarihçi Marnia Lazreg, bu hayalin Cezayir gerçekliğini nasıl dönüştürdüğüyle ilgili bir örnek verir. İktidarlarının ilk on yıllarında Fransızlar güneyli Ouled Nail halkıyla karşılaşmıştı. Bu topluluktaki kadınlar İslami kültüre bağlıydılar, buna rağmen cinsel açıdan oldukça özgürdüler ve danslarıyla ünlüydüler. Ülkenin kuzeyinde yaşayan kadınların tersine örtü takmıyorlar-

---

[26] Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994), s. 49.

[27] Malek Alloula, *The Colonial Harem*, çev. M. ve W. Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), s. 122. Ayrıca bkz. Christelle Taraud, *La prostitution coloniale: Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)* (Paris: Payot, 2003), ve Taraud, *Mauresques* (Paris: Albin Michel, 2003).

dı. Fakat sömürgeciler onları fahişeler, "antik Doğu"nun vücut bulmuş hali olarak gördüler ve kısa sürede bölgeyi –bugün cinsel turizm merkezi olarak anılan– turistik bir mekâna çevirdiler.[28] Ouled Nail kelimesi "fahişe" ile eşanlamlı olarak kullanılmaya başlandı.

Ülkedeki fahişelerin sayısı, Fransız yerleşimciler yerel çiftlikleri ele geçirip çiftçileri arazilerinden sürdükçe arttı; fakat sömürge yöneticileri birçok kadını cinsel lütuflarını satmaya iten yoksulluğu İslama ve Arapların uyuşukluğuna bağladılar. 1850'de böyle düşünen bir yönetici şunu yazmıştı: "Halkın bütün sınıflarında fahişelik yapan birçok kız mevcut. Bu durum, aşırı yoksulluğun en üzücü sonuçlarından biri. Bu yoksulluk, İslam hukukuna içkin bazı zaaflardan ve [Müslüman hâkimlerin] boşanma izninde büyük kolaylıklar sağlamalarından kaynaklanıyor. Kocaları onları boşadıktan sonra, esas itibariyle cahil, tembel ve yeteneksiz olan kadınlar için fahişelikten başka geçim yolu kalmıyor."[29] 1898'de Cezayir genel valisine göre bu kadınlar doğalarında var olan cinselliklerinin peşinden gidiyorlardı. Bunlar, tıpkı erkekleri gibi ahlaksızlığın cisimleşmiş halleri olarak görüldüler. "Arap erkeğinin, yerli Yahudinin ve Arap kadınının fizyolojilerinin yanı sıra oğlancılığa gösterdikleri müsamaha ve Doğulu üreme ve birbiriyle ilişki kurma biçimleri Avrupalı erkeğinkinden o kadar farklıdır ki, uygun önlemlerin alınması gerekir."[30] (Genel vali, fahişelerin ırklara göre ayrıma tabi tutulmasını tavsiye etmişti.) 1900'de, farklı bir bakış açısına sahip olan feminist Hubertine Auclert, bu bölgedeki kadınların içinde bulundukları zor durumu anlayışlı bir biçimde halka duyurmayı amaçlayan *The Arab Women of Algeria* [Cezayir'in Arap Kadınları] isimli kitabında bu imgelerin bazılarını doğruladı. Başkent Cezayir'in eski bölümü olan *casbah*'ı şarkiyatçı ifadelerle, dizginsiz bir

---

[28] Lazreg, *The Eloquence of Silence*, s. 31-33.
[29] *A.g.e.*, s. 55.
[30] *A.g.e.*, s. 57.

cinsellik mekânı (ki hayalinde bu çok da kötü bir şey değildi) olarak tanımladı. Orada kadınlar "süslenmiş ve mücevherlerle bezenmiş bir biçimde yastıkların üstünde, mihraba uzanmış Meryem Analar gibi kendilerini gelip geçenlerin hayran bakışlarına sunarlardı.... Çiftlerin birbirlerine gülümseyip, sarmaş dolaş kucaklaşıp... aşkın çılgınlıklarına kapılmış bir halde kaldırıma yuvarlandığını görmek ender rastlanan bir durum değildi."[31]

Umumi alanda deneyimlenen bu cinsellik; Fransız gözlemcileri eşit derecede cezbeden, kadınları haremde tecrit etme pratiğinin tam tersiydi. Harem –sadece kadınlardan oluşan, erkeklerin kabul edilmediği bir alan olarak– sömürgeci arzuların hüsranını örtüden daha iyi (belki de onun bir uzantısı olarak) temsil ediyordu. Malek Alloula'ya göre gerçek yaşamdan alınmış fotoğraf karelerinden değil, bir fotoğrafçının stüdyosunda hazırlanmış ve turist piyasası için üretilmiş mizansenlerden oluşan kartpostallar sömürge fantezilerini, tam da bu fantezileri sahneledikleri için belgeliyor. Bu kartlarda harem, bir hapishane olarak tasvir edilir; kadınlar, onları arzulayan (beyaz) erkeklerin erişemeyeceği bir biçimde parmaklıklar ardına hapsedilmiştir. "Eğer kadınlara gözle erişmek mümkün değilse (yani peçeliyseler) bunun sebebi hapsedilmiş olmalarıdır. Örtünme ve hapsedilme arasında kurulan bu dramatize edilmiş eşitleme, harem fantezisinin yarattığı hüsrana yol açan reel toplumun dağılması ile sonuçlanacak *hayali senaryonun* inşası için gereklidir."[32]

Harem hem tensel bir haz mekânı hem de kadınların zorba erkekler tarafından kapatıldığı bir kafes olarak tahayyül ediliyordu. Arap kadınları fahişelerle aynı kefeye koyanlar ve onları kocalarının ve ailelerinin köleleri olarak görenler vardı. Auclert "kapatılmış kadınlar"dan ve "kocalarının hiçbir ceza almadan boğazlayabileceği

[31] Hubertine Auclert, *Les femmes arabes en Algérie* (Paris: Société d'éditions littéraires, 1900), s. 6.
[32] Alloula, *The Colonial Harem*, s. 21.

diri diri gömülmüş kadınlar"dan bahseder.[33] İki durumda da Arap kadınların homojen olduğu varsayılır ve aslında bütün Arap kadınlarına gönderme yapılır. Böylece Arap kadınları bir kategori olarak ele alınmış ve belirli kalıplara sokulmuş olur. Tarihçi Julia Clancy-Smith, fahişeler ya da aşağılık köleler olarak algılanan bu kadınların, Fransız ya da yerleşimci kadınların karşıtı olarak görüldüğünü ileri sürüyor. Böylece hem Fransızların özneliği ve Cezayirlilerin edilgenliği, hem de Arapların sapkınlığı karşısında Avrupalı yaşamların normalliği kurgulanmış oluyordu. Clancy-Smith'in, Melchior-Joseph-Eugène Daumas isimli bir generalin (1871'de yazılan ve 1912'de basılan) kitabından yaptığı alıntı bu yaklaşıma iyi bir örnek teşkil ediyor. Daumas kitaba uyarı niteliğinde bir taleple başlar: "Umarım ki Müslüman toplumun en mahrem meselesine nüfuz etmeye hazırlanırken, okuyucunun merakı, Avrupai hassasiyetlere tiksindirici gelebilecek adetlere hoşgörüyle yaklaşmasını sağlar."[34] Daumas özellikle seks ve evlilikle ilgileniyordu ve "Arapların aşkı bizim gibi algılamadıkları" sonucuna varmıştı.

Daumas'nın kaygıları, 1853 yılında Cezayir'deki Fransız kuvvetleri için denetimli fuhşu savunan Parisli kamu sağlığı görevlisinin düşüncelerini tekrarlıyordu. Ona göre, fahişelik olmazsa askerler ve yerleşimciler, ("tutkuları kabartan") sıcak iklim ve cinslerin kati surette ayrımı sebebiyle yerliler arasında "dal budak salan" eşcinselliğin etkisi altında kalabilirlerdi. "Genç Cezayirli erkekler o kadar yakışıklı ki, üstelik peçeli kadınlarla beraber umumi alanlarda örtüsüz dolaşıyorlar; eşcinsellik böylece teşvik edilmiş oluyor."[35] Görünür ve örtülü mecazlara beşinci bölümde tekrar değineceğim; burada sadece sapkın Arap cinselliği temasının (bir sonraki yüzyılda bile Fransız yazarları meşgul etmeye devam eden

---

[33] Auclert, *Les femmes arabes*, s. 24.
[34] Clancy-Smith, "La Femme Arabe," s. 57.
[35] Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities," s. 159.

bir tema) bir diğer çeşidine değinmek istiyorum. Kadınlarla "normal" (yani Avrupai) ilişkilerden mahrum kalan adamların *queer*'leştiğine ve cinsel farklılık sınırlarının bükülüp bulandırıldığına inanılıyordu. Auclert'a göre çokeşlilik, kadın kıtlığına yol açıyor ve böylece yerli eşcinselliği teşvik ediyordu. "Çokeşlilik, ona katlanmak zorunda bırakılan kadınları, rakiplerinden kurtulmak için sürekli olarak hançere ya da zehre başvurmaya itiyor ve erkekleri de oğlancılığa yöneltiyor."[36] Auclert başlık parası ve beşik kertmesi gibi adetlere de karşıydı. Kitabının bölümlerinden birinin başlığı "Arap Evliliği Çocuk Tecavüzüdür" şeklindeydi; bütün Arap evliliklerinin, gelin reşit olsa bile, tecavüz olduğu ima ediliyordu.[37] Clancy-Smith, Profesör Emile-Félix Gautier'nin, Cezayir'in fethinin yüzüncü yılını kutlamak için Arap adetleri üzerine yazdığı bir kitabı zikreder. Gautier'nin çıkarımlarından biri, Müslüman Araplar ve Fransızlar arasında herhangi bir ortak nokta bulunmasının imkânsızlığını tasdik etmektedir: "Müslüman toplumu Batılı toplumumuza ters düşüren farklılıkların en temel olanı ailedir."[38]

Gautier'yi ve seleflerini rahatsız eden şey akrabalık bağları ve aile yapıları değil, daha ziyade Kuzey Afrikalı Müslümanlarla ilişkilendirdikleri cinsel pratiklerdi. Clancy-Smith sömürgecilerin Arap kadınları hakkında yazdıklarının "bilhassa cinsellikle ilgili mevzularda yerli halkın değişmez ötekiliğini sergilediğini" iddia ediyor.[39] Burada temsillerin hayali niteliğinin kanıtı, tam da çoğu zaman birbiriyle çelişen imgelerin bolluğudur. Müslüman temsillerinde, cinslerin keskin bir biçimde ayrımı, Müslümanların birbirleriyle etkileşimine dair kuralları aynı anda hem belirginleştiriyor hem de karmaşıklaştırıyordu. Üstelik bu sadece Müslüman toplum için değil, aynı

---

[36] Auclert, *Les femmes arabes*, s. 58.
[37] *A.g.e.*, s. 42.
[38] Clancy-Smith, "La Femme Arabe," s. 63.
[39] *A.g.e.*

zamanda Müslümanlar ve Fransızlar arasındaki ilişkiler için de geçerliydi. Örtü hem cinsel tahrik unsuruydu hem de cinsel ilişkinin reddiydi: Çağırma ve reddetme. Harem bir hapishane ve bir genelevdi, kısıtlanma ve terk edilme mahalliydi. Sözde fatihleri ayartıyor ve sonra hüsrana uğratıyordu; harem, dişinin saflığını korumak için yerli erkekler arasında eşcinselliği teşvik ediyordu. Fahişelik, İslamın cinsler arasında öngördüğü mekânsal ayrım kurallarına getirilmiş bir çözüm ve İslam boşanma hukukunun bir sonucuydu. İslam, yerine aydınlanmış Fransız hukukunun geçirilmesi gereken, zalim ve mantıksız bir dini ve toplumsal düzen olarak tasvir ediliyordu. Ayrıca bazı sömürge temsilcilerine göre, aksi durumda barbarca davranan halkları kontrol altında tutabilmek için de gerekliydi. İslam, doğuştan gelen Arap sapkınlığının aynı anda hem belirtisi hem de sebebiydi ve nedenselliğe dair bu karışıklık, gerek Arapların, gerekse de İslamın damgalanması sonucunu doğurdu. Ayrıca "medenileştirme misyonu"nun temelinde yatan çelişkiyi de gözler önüne serdi: Değiştirme ve geliştirme misyonunun teyidi ancak, medenileştirdiğini iddia ettiği insanların aşağı konumlarını ebediyen muhafaza etmesiyle mümkündü.

CEZAYİR SAVAŞI, 1954-1962

Cezayir'deki Fransız yönetimine karşı ulusal direniş hareketleri 1954'te sistematik bir savaşa dönüştü. Takip eden yedi yıllık kanlı mücadelede iki tarafın da odaklandığı nokta kadınlar oldu ve örtü olağanüstü bir siyasi önem kazandı. Aslında örtü tehlikeli bir saldırganlıkla ilk defa bu süreçte ilişkilendirildi. Örtünmeyi siyasallaştıran 11 Eylül 2001 ya da İslami terör korkusu değildi: Cezayir Savaşı sırasında bu zaten gerçekleşmişti.

Ulusal Kurtuluş Cephesi (Fransızca kısaltması FLN), mücadelesini Fransız yönetiminden kurtuluş savaşı olarak tanımladı. Buna karşılık Fransızlar da Müslümanları

gelenekçilikten kurtarabilmeleri için Cezayir'deki varlıklarını sürdürmeleri gerektiği konusunda ısrarcıydılar. Fransa'da gittikçe daha fazla bu sömürgeyi elde tutmaya çalışmanın gereksiz olduğunu düşünenler, Arapların hiçbir zaman modernleşemeyeceğini ve asimile olamayacağını iddia ettiler. Dolayısıyla (1962'de FLN ile anlaşma yapıp savaşı sonlandırmayı kabul eden) Charles de Gaulle 1959'da en az muhalifleri kadar ırkçı ifadeler kullanarak Müslümanların Fransa'yı istila edeceklerini, dolayısıyla entegre olamayacaklarını öne sürmüştü:

> Biz her şeyden önce, beyaz ırktan, Yunan ve Latin kültüründen ve Hıristiyan dininden gelen bir Avrupa halkıyız.... Türbanları ve cellabaları ile .... Müslümanlara bakar mısınız? ... Yağla sirkeyi karıştırmayı deneyin. Şişeyi sallayın. Bir dakika sonra yine ayrılırlar. Araplar Araptır, Fransızlar da Fransız. Fransa toplumunun, sayıları yarın yirmi milyona, ertesi gün de kırk milyona çıkacak olan on milyon Arabı özümseyebileceğini düşünüyor musunuz? Eğer entegre olsaydık, eğer Cezayir'in bütün Arapları ve Berberileri Fransız sayılsaydı, onları yaşam standardının çok daha yüksek olduğu metropole gelmekten nasıl alıkoyardık? Köyümün adı artık Colombey-les-Deux-Eglises [Colombey-Çifte Kilise] değil Colombey-les-Deux-Mosqueés [Colombey-Çifte Cami] olurdu.[40]

Yine de Cezayir'in Fransız kalmasında ısrar edenler dikkatlerini, kölelikten özgür vatandaşlığa geçmeleri için cesaretlendirdikleri kadınlara çevirdiler. Örtüden kurtulmak, bu ilerlemenin göstergelerinden biri sayılıyordu. Fransız hükümetinin bilhassa Amerikalı seyirciler için çektiği bir filmin gerek ismi (*The Falling Veil* [Örtünün Düşüşü]) gerekse vermek istediği mesaj bu yaklaşımı gözler önüne sermekteydi. Temmuz 1958'de *New York Times*'da

---

[40] Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire: La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005* içinde (Paris: La Découverte, 2005), s. 232.

yayımlanan "The Battle of the Veil" [Örtü Savaşı] isimli makale açık bir şekilde bu filmin etkisi altında yazılmıştı. Yazara göre modernite güçleri ("Fransızlar, asiler, her iki cinsten Müslüman gençler ve hatta birçok eski nesil kadın") genellikle yaşlı ilahiyatçılardan oluşan geleneğin savunucularının karşısında yer alıyordu. Aslında savaş çok daha karmaşıktı. Eğer Fransız yönetimini savunanlar için peçenin/örtünün tek bir sembolik anlamı var idiyse, direnişçiler için birbiriyle çelişen birden fazla anlamı bulunuyordu. Şüphesiz Cezayirliler için örtü, Fransızların ülkeye el koymasına itiraz etmenin ve bağımsız kimlik isteminde direnmenin bir yoluydu. Fakat ulusalcı-sosyalist devrimin birçok lideri kendilerini aynı zamanda çağdaşlaştırıcılar olarak görüyordu. Örtü onlar için de, eninde sonunda üstesinden gelinmesi gereken –ama Fransız değil Cezayir usulüyle– bir geri kalmışlık göstergesiydi. Dahası, Fransızlarla yapılan savaşta faydalı bir araç haline gelmişti; her iki cinsten militanların silahları ve bombaları gizlice taşımasına olanak sağlıyordu.

Cezayir'deki Fransız yetkililer FLN'nin artan nüfuzuna cevaben, ülkenin her yerinde, yerli kadınların özgürleştirilmesine adanmış bir "kadın dayanışma" merkezleri ağı oluşturdular. İşgal subaylarının eşleri tarafından destek gören bu merkezlerin amacı, yerli kadınları eğitmek ve onların Fransız idealini benimsemelerini sağlamaktı. Cezayir başkentindeki harekete liderlik eden Tuğgeneral Jacques Massu'nun eşi, "Zihni beslerseniz peçe kendiliğinden yok olup gidecektir," demişti. Fakat bu yok oluşu hızlandırmak için hanımlar Fransa'dan yana bir mitinge katıldılar ve Müslüman kız kardeşlerinin örtülerini kaldırdılar –onları sanki batıl inançların koruyucu perdesinden çıkarmış ve böylece "ışık"la buluşturmuşlardı. Kadınların "Haydi Fransız kadınları gibi olalım," şeklinde tezahürat yaptıkları anlatılır. Mitingi düzenleyenlere göre bu ses, özgürleşmek isteyen yerlinin sesiydi.[41] O sıralarda

[41] Hal Lehrman, "The Battle of the Veil in Algeria," *New York*

FLN ve daha sonra tarihçiler, tezahüratçı kadınların pek çoğunun aslında, dünyaya Fransızlarıın sömürgeci değil, özgürleştirici olduğunu ve yerlilerin Fransız Cezayiri'ni (*L'Algérie française*) desteklediğini göstermeyi amaçlayan bir halkla ilişkiler etkinliğine katılmaya zorlanan sıradan köylüler, yoksul kadınlar, belki de fahişeler ve hizmetçiler olduğunu iddia ettiler. Örtünün kaldırılmasının ardındaki gayenin de askeri olduğunu eklediler: 1958'e gelindiğinde FLN peçeli kadınları güvenlik noktalarından silah ve bomba geçirmek için kullanıyordu. Bu sebeple kadınları peçeden çıkarmak, aynı zamanda asileri de elverişli bir kılıktan mahrum bırakmak anlamına geliyordu.

Psikiyatrist ve FLN taraftarı Frantz Fanon'un anlatısında, örtünün itibarı meselesinin devrimciler için zor bir konu olduğunu görebiliriz. Fanon, kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliğin geleneksel göstergelerinin var olmadığı bir gelecek hayal ediyor olmasına rağmen, örtünün sömürgeci tahakküme karşı koymanın bir yolu olduğunu da biliyordu. "Siyah adamı yaratan beyaz adamdır. Ama siyahlığı yaratan Siyah adamdır. Sömürgeleştirilen, peçeye saldıran sömürgeciye, peçe kültüyle karşı koyar."[42] Özellikle de 16 Mayıs'tan sonra örtüye sahip çıkmanın önem kazandığını belirtmişti: "Peçe başlangıçta bir direniş mekanizmasıydı ama sosyal grup tarafından değerli görülmeye devam etti. Peçe; gelenek, cinslerin katı bir biçimde ayrılmasını talep ettiği için, ama aynı zamanda işgalci, *Cezayir'in peçesini kaldırmaya çalıştığı* için takılıyordu."[43]

Fanon'un dediği gibi bir yandan kadınlara yeni bir

Times Magazine, 13 Temmuz 1958, s. 14. Ayrıca. bkz. Todd Shepard, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), s. 186-92.

[42] Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1965), s. 47.

[43] *A.g.e.*, s. 63.

rol kazandırırken bir yandan da bu ilkel sahiplenme biçimine nasıl son verileceği, devrimcilerin ikilemde kaldığı noktaydı. Fanon'a göre cevap kadınların mücadeleye gerillalar olarak, erkeklerle aynı koşullarda katılmasıydı. "Dolayısıyla bu kadının ve bu adamın, düşmana ölüm getiren, Devrime hayat veren bu çiftin, gelişimlerinin paralel olmasına dikkat etmeliyiz."[44] Cezayirli kadınların karşılaştıkları engeller hem fiziksel (şiddetli çatışmanın yarattığı tehlike) hem de psikolojikti: "Kadın, zihninde ve bedeninde bir yerlere çöreklenmiş olan işgalci imgesini göz önünde bulundurmalı, onu yeniden şekillendirmeli, elzem olan aşındırma işlemine başlamalı, onu önemsizleştirmeli, onun sebep olduğu utançtan kurtulmalı ve onu geçersiz kılmalıdır."[45] Bunları yapabilmek için peçe, dini veya kültürel bir simgeden çok bir kurtuluş aracı haline geldi. Onun sayesinde sömürge halkının sefilliği, gururlu ve bağımsız bir ulusal ve bireysel kimliğe dönüşecekti.

Fanon 1955'ten sonra örtülü kadınların gizlice mesaj, nakit para ve silah taşıdıklarını söylüyor. Bu işleri başlangıçta harekette yer alan militanların güvenilir eşleri ve dulları yapıyordu; sonrasında ise bazıları çoktan örtünmeyi bırakmış olduğu halde bu işi yapmaya istekli her kadına bu tarz görevler verildi. (Gillo Pontecorvo'nun yönettiği 1966 tarihli *The Battle of Algiers* [Cezayir Savaşı] filminde erkekler de kadın kılığına girip kimliklerini saklamak, askerlere ve askeri polise gizlice yaklaşmak ya da onlardan kaçmak için örtünüyordu.) Ordu, örtülü kadınların üstünü aramaya başladığı zaman kadınlar farklı bir yöntem izlemeye başladı. Şehrin, Arapların nadiren uğradığı bölgelerine erişim kazanmak için Avrupai (örtüsüz) kıyafetler giyip gittikleri yerlere el bombaları yerleştirdiler ya da onları, patlatmaları için yoldaşlarına ulaştırdılar. Avrupai görünüm numarası güvenlik güçleri tarafından

---

[44] *A.g.e.*, s. 57.
[45] *A.g.e.*, s. 52.

fark edilince kadın militanlar geleneksel kıyafete geri döndüler. Fanon'un bu konu hakkındaki yorumu şu şekilde: "Kaldırılan ve yeniden kabul edilen örtünme özel amaçlar için kullanıldı; bir kamuflaj tekniğine, bir mücadele aracına dönüştürüldü."[46] FLN'ye yöneltilen "gelenekçilik" eleştirisine rağmen, araç (örtünme) ve sonuç (kurtuluş) bu noktada kalıcı olarak iç içe geçmiştir.

Peçe/örtü o kadar güçlü bir araç haline gelmişti ki, kırsal bölgelerde devriye gezen Fransız askerleri kadınlara saldırırken önce zorla onların örtülerini çıkartıyor, daha sonra onlara tecavüz ediyordu. Milliyetçi olduğundan şüphe duyulanlara daha da kötü davranılıyordu. Aahia Arif Hamdad kocasıyla birlikte tutuklanmasını anlatmıştı. Askerlerden biri örtüsünü yırtarken bir diğeri de örtünün sahteliği hakkında yorum yapıyordu: "Bu kadar yeter; oyun bitti."[47] Hamdad sonrasında dövülmüş, çırılçıplak bir halde elektrik işkencesine maruz bırakılmış, örtüsü yırtılıp yerine, ona eziyet edenleri görmesini engelleyen bir kukuleta takılmıştı. Kukuleta erkeklere yapılan işkencelerde de kullanılıyordu, fakat bu vakadaki sembolizm kayda değerdir: Peçeyle ilgili en sık dile getirilen şikâyetlerden biri de, kadının görülmeden görmesine olanak sağlamasıydı. Fanon, "Görülmeden gören bu kadın sömürgeciyi çıldırtır," diyordu. "Karşılıklılık yoktur. Kadın kendini açığa vurmaz, vermez, sunmaz.... Cezayirli bir kadınla karşı karşıya kalan Avrupalı onu görmek ister."[48] Açıkça intikam almayı amaçlayan bu eziyet senaryosu, durumu tersine çevirmektedir: Sorgulayıcıları ona sınırsızca bakabilirken kukuleta kadını körleştirir. Savaşın son günlerinde, de Gaulle Mayıs 1962'de Evian Anlaşması'nı müzakere ederken, bir diğer intikam edimi

---

[46] *A.g.e.*, s. 61.

[47] David C. Gordon, *Women of Algeria: An Essay on Change* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), s. 55. Ayrıca bkz. Shepard, *The Invention of Decolonization*, 7. Bölüm.

[48] Fanon, *Dying Colonialism*, s. 44.

daha ortaya çıktı. OAS sadece erkekleri vurma politikasından vazgeçerek özellikle seçilmiş kadın hedeflere de ateş açtı: Başkent Cezayir'de örtülü beş kadın vuruldu, üçü öldü.

Savaşın bitmesi peçenin çoklu anlamını çözmedi. Fransızlar için peçe, Cezayir'in geri kalmışlığını temsil etmeye devam etti, ama o aynı zamanda Fransa'nın çaresizliğinin, hatta aşağılanmasının da bir göstergesiydi. Üç renkli Fransız bayrağının antitezini ve medenileştirme misyonunun başarısızlığını temsil eden bir bez parçasıydı. Savaştan hemen sonra, Cezayir'in yeni iktidarı için peçe, ülkenin gidişatının tartışmalı bir simgesi haline geldi. Enternasyonalist ve sosyalist olan ilk başkan Ben Bella 1963'te, "kadınlara saygı duymamızın sebebi peçe takmaları değil, kalbimizdeki temiz duygulardır," şeklinde bir açıklamada bulunarak kadınları örtülerini çıkarıp atmaya teşvik etti.[49] Daha dar anlamda bir milliyetçi olan ve 1965'te askeri bir darbe ile Ben Bella'yı deviren halefi Albay Bumedyen ise Cezayirli kadınları Batılı akranlarını taklit etmemeleri hususunda uyardı. "Bizim toplumumuz İslamcı ve sosyalisttir," derken kelimeleri sıralama biçimi bilinçliydi. Modern bir sosyalist toplum tahayyülü ile İslam ve Arap kültürünü yeniden tesis etmek isteyen milliyetçi arzu arasındaki gerilim, bu liderlerin peçeye/örtüye karşı takındıkları farklı tutumlarda ortaya çıkıyordu. Toplumsal ve ekonomik meselelerde kendilerini ilerici olarak tanımlayanlar, ama buna rağmen peçeyi/örtüyü meşru bir dini ifade biçimi olarak kabul edenler de vardı.

Şimdilik, gerilimin farklı biçimlerde günümüze kadar süregeldiğini söylemek yeterli olacaktır. Fransa'nın desteklediği seküler bir askeri hükümet İslamcıların 1990'larda iç savaşa dönüşen güçlü başkaldırısını en azından şu an için kontrol altına almayı başardı. İslamcılar, Suudi Arabistan ve başka yerlerden destek görmekteydiler ve

[49] Gordon, *Women of Algeria*, s. 62.

amaçları arasında Cezayirli kadınları örtmek de bulunuyordu. Fakat bu İslamcılar için peçe/örtü, 1950'lerde FLN için de olduğu gibi, sadece kadınların boyun eğişinin bir göstergesi değildir (ama şüphesiz buna da işaret eder). Aynı zamanda bir meydan okuma, Batılı yaşam tarzına ve sömürgecilerin –gerek klasik emperyalistler, gerekse bugünkü gibi, küresel sömürgenler olsun– değerlerine yönelik bir itiraz ve bunca zamandır hor görülen bir tarihin ve dinin haysiyetine yapılan vurgu anlamlarını da taşır. Eğer sömürgeciler için peçe etnik köken damgasıyla yaftalanmış bir olguysa, sömürgeleştirilen için tahakkümün panzehiriydi. Bağımsızlık savaşı sürecinden çok daha uzun bir süre boyunca peçe –hem sömürgeciler hem de sömürgeleştirilenler için– nüfuz edilmesi mümkün olmayan bir zar, siyasi boyunduruğun önündeki son engel olmaya devam etti.

"GÖÇMEN" SORUNU

İki milyon asker Cezayir'in Fransız kalması için savaştı; bu süreçte otuz beş bin kişi öldü. Savaşın bıraktığı derin izler 1962'de Evian Antlaşması'nın imzalanmasından çok sonra bile hissedilmeye devam etti. Polisin takip ettiği OAS komandoları Fransa kırsalında dolaşıyordu ve aşırı sağın hoşnutsuz *pied noir*'ları saflarına katmasıyla popülist sağ parti Ulusal Cephe doğdu. Sol, eski sömürgenin özgürleşmesine sevinmişti, fakat yeni Cezayir ulusunun şekillenişini endişeyle izliyordu. Kurtuluştan hemen sonra milyonlarca göçmen Fransa'ya geldi ve Fransız olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili zorlu soruların (ve girift kuralların) ortaya çıkmasına sebep oldular. Bu durum, sosyolog Pierre Bourdieu'nün tabiriyle, "eşikteki" konumlarını hâlâ muhafaza etmekte olan Kuzey Afrikalı göçmenlerin tecridinin başlangıcıydı. "Ne vatandaş ne yabancı, ne de Aynı'nın yanında olan 'göçmen'; Plato'nun da bahsettiği bu 'piç' yerde, toplumsal varlıkla toplumsal hiçlik arasın-

daki sınırdadır."[50] Başörtüsü tartışmalarında söz konusu olan –ve medenileştirme misyonunun süregelen ikilemine delalet eden– tam da bu eşikteki konumdu.

Evian Antlaşması uyarınca Cezayirlilere metropole gitmeleri için özel haklar verildi ve Cezayirlilerin Fransa'da doğan çocukları doğrudan Fransız vatandaşı kabul edildi. Cezayirlilere Tunuslular ve Faslılar da katıldı; hepsi beraber, en büyük göçmen akışını temsil ediyorlardı. İlk günlerde göçmenlerin çoğu erkekti; bunlar, birçoklarının geçici olmasını ümit ettiği ucuz işgücü kaynağıydılar ve memleketleriyle bağlarını sürdürmeleri konusunda teşvik ediliyorlardı. Fakat 1970'lerde, kısmen Avrupa Konseyi'nin önerilerinin bir sonucu olarak, göçmenler gittikçe daha çok aile olarak gelmeye başladılar. Hâlâ bu göçün geçici olduğuna inanmak isteyen hükümet, çocuklara devlet okullarında –Arapça dil dersleri ve din eğitimi de olmak üzere– sosyal hizmetler sundu ve böylece ayrımcılığın temelini oluşturan farklılıkları teşvik etti. 1974'te sınırlar kapatıldığında, ziyaretlerinin geçici olduğunu düşünenler bile öbekler halinde Fransa'ya yerleşmeye başladılar. Büyük şehirlerin kenar mahallelerindeki varoşlarda yoksul Fransız vatandaşlarıyla birlikte yaşayan göçmen nüfusun artması, başka olaylarla birleşip dikkatlerin yeniden Kuzey Afrikalıların yol açtığı sonuçlara çevrilmesine sebep oldu. Sömürgeci stereotipler "göçmenler" hakkındaki tartışmalarda yeniden üretildi ama fetih söylemi tersine çevrilmişti. Artık sorun, eski sömürge halkının Fransız anavatanını istila edip etmeyeceği, özellikle de "İslam"ın "Fransa"yı sömürgeleştirip sömürgeleştirmeyeceğiydi. Ne bütünüyle yabancı, ne de ulusun tam anlamıyla üyesi olan Müslümanlar, içerideki düşman haline geldiler. Medenileştirme misyonunun

---

[50] Pierre Bourdieu, Abdel Sayad'ın önsözü ile, *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité* (Paris ve Brüksel: De Boeck and Larcier, 1991), s. 9. Beni bu çalışmadan haberdar ettiği için Sylvia Schafer'e minnettarım.

ve süregiden entegrasyon fiyaskosunun ikilemlerini ifşa eden, asimile olmamış ve olamayan bir mevcudiyet olarak görülüyorlardı.

İlk başta ilgi yabancı işçilerin ekonomiye etkisi üzerinde toplandı. İşçiler çoğunlukla –halkçıların yanı sıra komünistler ve sendikacılar tarafından da– Fransız işçilerin yerini almakla suçlandılar. Hatta 1977-78 yıllarındaki ekonomik durgunluk sırasında Cumhurbaşkanı Valéry Giscard d'Estaing'in muhafazakâr hükümeti, daha çok Fransıza iş imkânı sağlanabilmesi için Kuzey Afrikalıları evlerine geri dönmeye teşvik etti. 1970'lerde göçmen yoksulluğunun sebepleri hakkında da görüş ayrılığı vardı: Yoksullukları "kültür"lerinden mi kaynaklanıyordu, yoksa ayrımcılık kurbanı mıydılar? 1978-79 yıllarında gerçekleştirilen İran Devrimi, dikkatleri ekonomik ve toplumsal etkilerden dine –Fransa topraklarında tehlikeli bir mevcudiyet olarak görülen İslama– çevirerek bu tartışmaların koşullarını değiştirdi.

Gazeteci Thomas Deltombe, 1975 ila 2005 yılları arasında göçmenlerin ve İslamın televizyonda yansıtılma biçimlerini inceledi. Çalışması İran'da Ayetullah Humeyni'nin yükselişinin, Fransa'nın Müslüman nüfusuyla ilgili yeni endişeleri alevlendirdiğini açıkça gösteriyordu. İranlılar Şii, Kuzey Afrikalılar ise Sünniydi; buna rağmen Fransa'daki Müslüman Arapların temsil edilme biçimlerinde, farklılıklar göz önünde bulundurulmuyordu. Zikir yapan erkeklerin ve kara çarşaflı kadınların sadece kültürel ve dini değil, aynı zamanda siyasi bir farklılığın vücut bulmuş halleri olduğunu düşünen televizyon izleyicileri, İslamın içerdiği ince farklılıkların ve karmaşık İran olgusunun farkında değillerdi. Üçüncü Dünya devrimlerine alkış tutan solcular, din güdümlü bu ayaklanmadan pek umutlu değillerdi. Bu tarz devrimlerden korkan sağcılar ise düşmanlıklarında ne kadar haklı olduklarını sonucunu çıkardılar. İki taraf da örtülü kadınların, İran Devrimi'nin temsil ettiği, kaybedilen hakların sem-

bolü olduğu konusunda hemfikirdi. Tahran'da, örtünmenin zorunlu kılınmasına tepki olarak birtakım gösteriler düzenlenmişti. Tahran'dan gelen bu gösteri haberleri, örtünün kadınların ezilmesiyle olan bağını pekiştirdi. Fransız gözlemciler için İran, kendi cumhuriyetçiliklerinin mihenk taşı haline geldi. Oysaki İranlı kadınlar hâlâ oy kullanıyor, seçimler için adaylıklarını koyuyor, tahsillerini yapıyorlar; mesleki eğitimin yanı sıra doğum kontrol yöntemlerine ve cinsel eğitime erişimleri var. Ne var ki, İran'a dair çarpıtılmış imgeler, Fransa ile Fransa'daki göçmenler arasında aşılması imkânsız bir ayrım olduğu algısını pekiştirmiş durumda. Bu ayrım, Fransa'daki Müslüman bireylerin patolojilerini, aynı yabancı "kültür"ün temsilî örneklerine dönüştüren televizyon programlarında tekrar tekrar belgelendi. Zorunlu evlilik vakaları ve Fransız erkeklerle gezdiği için erkek kardeşleri tarafından öldürülen bir kızın vakası ortalığı karıştırdı ve çoğu zaman İran'daki olaylara bağlandı. Banliyölerdeki suçlu gençlerin davranışları –suç işlemek, uyuşturucu kullanmak– "göçmenler"e atfedilmeye başlandı. Göçmenler, bireysel dini inançları ne olursa olsun, Araplarla aynı kefeye konulan Kuzey Afrikalılarla (özellikle de Cezayirlilerle) bir tutuluyorlardı. Seks düşkünü, vahşi ve kontrolsüz Arap erkeklerine dair eski tasvirler yeniden ortaya çıktı. Yalnız bu sefer Arap kadınlarının temsili geçmiştekiler kadar bulanık değildi. Kadınlar, sömürge döneminde hem baştan çıkarıcılar hem de kurbanlar olarak betimlenmişti. Postkolonyal süreçte ise kadınlar çoğu zaman, genel olarak Müslüman ataerkinin ve özellikle de saldırgan genç Müslümanların kurbanları olarak görülmekteydiler. Böylece, Müslüman cemaatinin homojen bir oluşum olduğu görüşü sistematik olarak geliştirilmiş oldu. Kadın üyelerinin hayatlarını kontrol altında tutan bu cemaatin karşısında, cumhuriyetçi Fransa'nın bireyciliği ve toplumsal cinsiyet eşitliği yer alıyordu.

"İyi" Müslümanları "kötü" olanlardan ayırma girişim-

leri de vardı ama bu ayrımlar medyanın yarattığı imgeler arasında kayboluyordu. Ülke içinde, Jean-Marie Le Pen'in başkanlığındaki Ulusal Cephe'nin 1983'ten beri artan görünürlüğü, "tavşanlar gibi çoğalan" ve "biyolojik denge"yi altüst edecek olan "göçmenler"le ilgili ırkçı tasvirleri kışkırttı.[51] Le Pen'in mesajına ve onun sebep olduğu göçmenlere yönelik saldırılara karşı koymak amacıyla ırkçılık karşıtı birtakım gruplar kurulmuştu. Fakat bu grupların çabalarına rağmen, fetih benzetmeleri hızla çoğalmaya devam etti. *Figaro Magazine* Ekim 1985'te, "Otuz Yıl Sonra Hâlâ Fransız Olacak mıyız?" sorusuna özel bir sayı ayırdı; derginin kapağında örtülü bir Marianne (cumhuriyetin sembolü) resmi bulunmaktaydı. Sömürgeci imgelemleri büyüleyen o gizemli cinsellik gitmişti. Örtü artık kuşatma ve kendine katma anlamlarını çağrıştırıyordu: Zorba erkekler kadınları örtünmeye zorlamaktaydı ve o örtü Fransa'nın İslamcılar tarafından ele geçirilişinin meşum bir işaretiydi.

Dış olayların ülkedeki göçmen algısı üzerindeki etkisi, 1989'daki Salman Rushdie meselesi (Ayetullah Humeyni, *Şeytan Ayetleri*[52] yazarı hakkında fetva vermişti) ve daha sonra 1990-1991'deki Körfez Savaşının etkisiyle iyice körüklendi. İran ve Irak arasında büyük farklılıklar bulunmasına rağmen, her iki ülkenin vatandaşları da Arap Müslümanlar, Batı hukukuna hiçbir saygısı olmayan kana susamış fanatikler olarak resmedildi. Böylece, Fransız Devrimi'nin 1989'daki iki yüzüncü yıldönümü de cumhuriyetçilik ve teokrasi karşılaştırmalarına vesile oldu. İran "İslam"ın kaçınılmaz ve somut bir örneği olarak resmedildi ve daha sonra "İslam" (hiçbir niteleyici ol-

---

[51] Françoise Gaspard ve Claude Servan-Schreiber, *La fin des immigrés* içinde (Paris: Seuil, 1984), s. 70.

[52] *Şeytan Ayetleri* Hint asıllı Salman Rushdie tarafından yazılmıştır. Kitabın İslam inancına aykırı olduğunu düşünen birçok İslam ülkesi yayımlanmasını yasaklamıştır. Ayetullah Humeyni ise Rushdie hakkında ölüm fetvası vermiştir —*çev. notu.*

maksızın) Nazizm ve Komünizm ile özdeşleştirildi. Ama süreci zirve noktasına çıkaran Cezayir'de iç savaşın patlak vermesiydi. İslamcı bir parti Haziran 1990'da belediye seçimlerini ve ertesi Ocak ayında milletvekili seçimlerinin ilk turunu kazandı. Bir diğer İran vakasından korkan askeri hükümet tepki olarak, Fransa'nın da desteğiyle, seçimleri iptal etti ve ardından acımasız bir savaş başladı. 1992'den 1995'e kadar İslamcılar seküler Cezayirlilere ve Cezayir'deki Fransız vatandaşlarına sadece saldırmakla kalmadı, aynı zamanda Fransa'daki binaları ve tren istasyonlarını bombaladılar. Aynı zamanda, yoksulluk ve işsizlik kaynaklı nedenlerle, Paris ve diğer şehirlerin dışında Kuzey Afrikalıların yaşadığı banliyölerde ayaklanmalar yayıldı. Bu olayları Cezayir'deki ya da Fransa'daki İslamcılara bağlayan pek fazla kanıt bulunmamasına rağmen, gazeteciler yine de bu bağlantıyı kurdular. Hatta bazıları ikinci bir Cezayir Savaşı'nın çıkmasından endişe duymaya başladı. Bu sefer iki şekilde fetih söz konusuydu: Sadece Kuzey Afrikalı göçmenlerin değil, bütün Fransa'nın radikal İslamcılar tarafından fethedilmesi gündeme geldi. Garip bir biçimde Cezayir'in önceki konumu –idari olarak Fransa'nın içinde, coğrafi olarak dışındaydı– artık anayurdun içine sızmış bulunan düşman devlet imgeleriyle anımsandı. Bu bağlamda de Gaulle'ün 1959'daki yorumunun, 1964'te *Le Point* dergisinde yeniden yayımlanması tesadüf değildi.

Hayali savaş, sanki ikisi de kendi içinde birer bütünmüş gibi, "Müslüman toplum"u "Fransa" ile karşı karşıya konumlandırdı. Fransa, evrensel değerlerin tezahür ettiği bir cumhuriyet olarak ele alındı; ulusta hiçbir muhalif kesim veya çatlak yoktu. Müslümanlar da aynı şekilde tek bir toplum, pratiklerine sabitlenmiş tarih dışı bir "kültür" olarak tanımlandılar. Seküler Kuzey Afrikalıların varlığı, "göçmen" olarak hitap edilenlerin çoğunun aslında Fransız vatandaşı olması, Kuzey Afrikalı erkeklerin ve kadınların çoğunlukla Fransızlarla evlenmesi, Fransızlar

ve Müslümanlar arasında çeşit çeşit dini pratik ve siyasi ilişkilenme biçimleri olması, bunların hepsi konu dışı görülüyordu. Deltombe, İrlanda Cumhuriyet Ordusu'nun ve benzer şekilde köktendinci Katolik Fransızların eylemlerinin, homojen bir "Katolik cemaati"ne isnat edilmesinin Katoliklerde infial uyandıracağını anlatmaya çalışırken, gazeteciler ve siyasetçiler İslama bu şekilde yaklaşmaktan çekinmiyordu.[53] Özellikle de İslamcıların 1995 yılında Paris'te gerçekleştirdikleri saldırılardan sonra, camileri düşman karargâhları olarak tanımlayan bazı yerel vatandaş toplulukları, bu dini mekânların inşasına karşı çıktı. Araplar arasında görülen aile içi şiddet vakaları, bütün bir cemaatin –kültürün– işlev bozukluğunun kanıtı olarak sunuldu (halbuki "Fransız" hanelerinde gerçekleştirilen benzer eylemler bireysel patolojiler olarak ele alınmaktaydı). Okullardaki karışıklıklar kışkırtma eylemleri olarak görüldü ve bazı öğretmenler, göçmen mahallelerindeki sorunlu okullardan, yeniden ele geçirilmesi gereken "kayıp topraklar" şeklinde söz ettiler. "Komünalist" tehlike karşısında yeni bir gerçekçiliğe gereksinim duyuldu; yersiz bir solculuk ya da "sömürgeciliğe ilişkin bir vicdan azabı" yüzünden eleştiriden kaçınanlara, Müslüman "gerçeğiyle yüzleşmeleri" için baskı yapıldı.[54]

11 Eylül 2001'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırılar bu ikici görüşü pekiştirdi ve "medeniyetler çatışması" bahsini Fransızların siyasi söylemine dahil etti. Bir yorumcu, "Batıya karşı haçlı seferi düzenleyen İslamdır, tersi değil," diye yazdı.[55] Müslümanları Fransız toplumuna entegre etmenin imkânsızlığı herkesçe bilinen bir gerçek halini aldı. Ne kadar süredir Fransa'da yaşadıklarına bakılmaksızın, ısrarla onlara

---

[53] Deltombe, *L'Islam imaginaire*, s. 253.

[54] *A.g.e.*, s. 304.

[55] Pierre Tevanian, *Le voile médiatique: Un faux débat: "l'affaire du foulard islamique"* (Paris: Editions Raisons d'agir, 2005), s. 112.

"yeni gelenler" ya da "göçmenler" olarak hitap edilmesi, Müslümanların "yabancılar" olarak konumlarının altını çiziyordu. Doğrulanan, Bourdieu'nün deyişiyle, onların "eşiktelik"leriydi. Değiştirilemez iki varlık bulunuyordu: Müslüman "göçmenler" ve Fransa. Tarih ve onunla ilişkili değişimler konu dışıydı. 2003'te *France Soir* gazetesinde bir yazar, "biz, göçmenlerin özgür iradeleriyle yerleşmeyi seçtiği seküler bir cumhuriyette yaşıyoruz," yorumunu yaptı. "Bizim yaşantımıza ayak uydurmak zorundalar yoksa çekip gidebilirler. Fransa'yı ya seversin ya terk edersin."[56] *Le Nouvel Observateur*'deki iki editör şöyle yazdı: "Şaşırtıcı, sinir bozucu ve endişe verici olan devletin bu misafirlerinin, ev sahiplerinin kanunlarına riayet edecek kadar kibar olmamaları."[57] *Le Figaro*'daki bir ankete cevap veren Fransız bir kadın ise şöyle demişti: "Seni konuk olarak ağırlayan ulusun kanunlarına tabi olman gerekir."[58] "Misafir" ve "ev sahibi" söylemi, ilişkinin temelini oluşturan eşitsizlik yapılarını tamamıyla görünmez kılar. Bu göçmenleri harekete geçirenin ekonomik baskı değil, özgür irade olduğunu varsayar; birçoğu halihazırda Fransız vatandaşı olan Müslümanları "biz" ve "onlar" ayrımı üzerinden yabancı kılan bir ilişki kurgular.

Bir arkadaşım başörtüsü yasasının geçmesiyle ilgili tartışmalar sırasında iki siyasetçi arasında geçen diyalogdan bahsetti. Biri –önemli bir Yahudi siyasetçi– "Açıkçası bu insanlar hiçbir zaman asimile edilemezler," demişti. Meslektaşı da şöyle cevap vermişti: "Yahudiler hakkında da aynı şeyler söyleniyordu." Yahudi siyasetçi korkunç derecede alınmış ve "gerçekçi" yorumunun ırkçılık barındırabileceği görüşünü inatla reddetmişti.

---

[56] *A.g.e.*, s. 113.
[57] *A.g.e.*, s. 114.
[58] *Le Figaro*, 24 Ekim 1989.

FRANSA'DAKİ YAHUDİLER

Fransa'daki Yahudilerin tarihine bakmak için bir süreliğine ara vermek istiyorum. Yahudilerin durumu kısmen de olsa Müslümanlarınkinden farklıydı, hiç değilse fethedilmiş kolonyal (ve sonrasında postkolonyal) özneler değillerdi. Yine de Fransız Yahudilerinin Fransız Devrimi'nin sağladığı özgürlükten Vichy rejiminin antisemit kanunlarına kadarki tarihine göz attığımızda, din ve ırkın, bir Fransızlaşma yöntemi olan evrenselci asimilasyon vaadine gölge düşürerek nasıl da birbirine dolandığını görebiliriz. Yahudiler, ne kadar seküler olurlarsa olsunlar ya da kültürel olarak Fransızlaşsalar, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar ırkçı etiketlerden kurtulamadılar. Her ne kadar uyum sağlamaya çalışsalar ve birçoğu ticarette veya çeşitli başka mesleklerde başarılı dahi olsa bile, nadiren tamamıyla Fransız olarak görüldüler.

1789'da Yahudilere vatandaşlık verilmesine itiraz edenlerin gerekçesi, Yahudilerin dini pratikleri yüzünden farklı bir cemaat, ulus içinde bir ulus olmalarıydı. Kont Stanislas Clermont-Tonnerre, "Yahudilere tüzel kişilik manasında, yani bir ulus olarak hiçbir şey verilmemelidir ama bireyler olarak her şey tanınmalıdır.... Ne siyasi bir zümre ne de devlet içerisinde bir tarikat oluşturmalı, sadece bireysel vatandaşlar olmalıdırlar," açıklamasında bulunmuştu.[59] He ne kadar sekülerleşme Clermont-Tonnerre'nin ileri sürdüğü kadar keskin bir biçimde ilerlemiş olmasa da, Fransız Yahudilerinin çoğu dinlerinin özelleştirilmesi şartını kabul etti. (Üçüncü Bölüm'de bunun ayrıntılarına değineceğim). Dini devlet kontrolü altında tutma çabasının bir parçası olarak, Yahudi dini kurumları (Katolik ve Protestan benzerleri gibi) resmen tanındı ve hatta on dokuzuncu yüzyıl boyunca devletten

---

[59] Esther Benbassa, *The Jews of France: A History from Antiquity to the Present* içinde, çev. M. B. DeBevoise (Princeton: Princeton University Press, 1999), s. 81.

mali destek aldılar.

Fransız Yahudilerinin çoğu asimilasyonu tercih etti. Bazı liderler, başka adetler yerine Fransız adetlerine uyum sağlanmasını teşvik ettiler. Bir kısmı Şabat'ın[60] pazara kaydırılmasını bile önerdi; başka bir kısmı da tamamen dinini terk edip onun yerine sekülerizm ve bilimi benimsedi. İlerici Yahudi ve Fransız değerlerini sentezlemeye çalışanlar ise Fransız Yahudileri –ayrık bir kolektif kültürün coğrafi sebeplerle Fransız sayılan üyeleri– olarak değil, Yahudi Fransızlar (*français israélites*), yani Yahudi soyundan gelen ama yine de ulusal kültürün tam üyeleri olan Fransız bireyler olarak anılmak istediler. Fakat tarihçi Esther Benbassa, siyasette ve hükümette başarılı kariyerlere sahip olanların yine de ayrımcı muameleye maruz kaldıklarını söylüyor: Devlet "onları gerçek vatandaşlar olarak değil, birbirlerine sıkı sıkı kenetlenmiş bir grubun üyeleri olarak görüyordu."[61] Dini olmanın yanı sıra irsi bir özellik de olan Yahudilik, onları cumhuriyetçilerin benimsediği türde bir eşitlikten men ediyordu.

Fransa'da antisemit akımların kökleri derinlerdeydi. Ancak 1880'lerden itibaren Doğu Avrupa'dan gelen göçün hız kazanması ve bu göçle beraber Fransa'ya farklı kültürel ve dini pratiklere sahip daha yoksul Yahudilerin gelmesi sonucunda antisemit akımlar yeni şekiller aldı. Fransız Yahudileri kendilerini, Yiddiş konuşan, görünüşte klanlar halinde yaşayan ve dine daha fazla önem veren bu yeni gelenlerden ayırmaya çalıştılar. Fakat antisemitler onların hepsini aynı kefeye koydu. Yüksek rütbeli bir subayın (bu durumda bir yüzbaşının) vatana ihanetle suçlandığı Dreyfus Olayı (1894-1906), bu ayrım-

---

[60] Cumartesi günü. Tanrı'nın dünyayı altı günde yaratıp yedinci gün dinlenmiş olmasına ithafen tatil günü olarak belirlenmiştir. Bu sebeple de Yahudilerce kutsal addedilir. Şabat'ta Yahudiler iş yapmazlar; hafta boyu yaptıklarını gözden geçirir, ibadetle meşgul olurlar —*çev. notu.*

[61] *A.g.e.*, s. 118.

cılık vakalarının en ünlüsüdür, ama tek örneği değildir. Yahudilerin, yabancı bir ulusun temsilcileri ve içimizdeki düşman oldukları görüşü hiçbir zaman çok uzak değildi. Halkçı Cephe hükümetinin (1936) başbakanı Léon Blum; bir Bolşevik ajanı, istilacı bir düşman ya da ulusun bedeninden çıkarılıp atılması gereken bir kanser olarak çeşitli biçimlerde tasvir edildi. Vichy rejimi (1940-44) sırasında Fransız yönetimi Alman işgalcilerine ayak uydurdu. Yahudilerin seyahatini ve eylemlerini kısıtlayan kanunlar, "Yahudilik dinine mensup ya da 25 Haziran 1940'ta mensup bulunmuş olan ve Yahudi ırkından bir büyükanne ve büyükbadan gelen herkes" için geçerliydi.[62] Burada ırk ve din ayrılmaz iki kategori olarak sunulmuştu; biri diğerini ima ediyordu.

Holokost'tan sonra birçok Fransız Yahudisi kendilerinin ya da büyükannelerinin kaçındığı bir kimliği sahiplendiler. Benbassa genel eğilimin, kişinin kendisini Yahudi bir Fransız erkeği ya da kadını (*français israélite*) gibi hissetmekten çok bir Fransız Yahudisi (*juif français*) gibi hissetmesi olduğunu söyler. Artık Birleşik Devletler'de bileşik kimlik olarak görülen çoğulcu kimlikler vurgulanmaktaydı. Ayrıca art arda gelen hükümetler, antisemitizm olarak algılanabilecek eylemlere girişmemeye özen gösterdiler; Fransızların Holokost'taki rolü nihayetinde kabul edildiğinde, soykırımın mirası ağır bastı ve hâlâ da basmaya devam ediyor. Bu hassasiyet, ayrımcılık karşıtı yasalarda, Holokost'un inkârını suç kabul eden kanunlarda ve Le Pen gibi milliyetçilerin bile Yahudilere yönelik saldırılardan uzak durma çabasında görülebilir.

1950'ler ve 60'larda Kuzey Afrika'dan gelen Yahudiler, Fransız Yahudilerinin çehresini büyük ölçüde değiştirdi. Kendilerinden önce gelen Doğu Avrupalılar gibi onların farklılıkları da daha çok göze batıyordu; daha dindardılar ve eski sömürgelerden gelmeleri sebebiyle Fransızca ko-

[62] *A.g.e.*, s. 169.

nuşmalarına rağmen, yerli Fransız Yahudiler kadar asimile değillerdi. Tıpkı Müslümanlar gibi, ayrı bir cemaate mensup oldukları hemen belli oluyordu. Bu cemaatler, hayatın her yönünü kontrol altına alan bir dindarlıkla sınırlanmıştır ve kadınların belirli biçimlerde giyinmeleri, bedenlerini ve saçlarını örtmeleri gerekir. Kadınlar erkeklerden ayrı dua eder ve erkeklerle eşit kabul edilmezler. Başörtüsü yasasına kadar Yahudi erkek çocuklarının devlet okullarında kippa takmasına izin veriliyordu. Yine de birçoğu (kızlar ve erkekler), Yahudi eğitimini seküler bir eğitime tercih ederek dini okullara gidiyordu. Mağripli Yahudiler ile Arapların/Müslümanların, Fransız evrenselciliği açısından oluşturduğu engellerin çoğu aynı; ama yine de ulusun parçalanmasından korkanlar düşmanlıklarını Yahudilere değil Müslümanlara yöneltmekteler. Yahudilerin hedef haline getirilmesi gerektiğini söylemiyorum; kesinlikle hayır. Söylemek istediğim şey şu: Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı sürecindeki tarihinin olumlu bir mirası da, Yahudi düşmanlığındaki düşüş ve ırkçılığın yol açtığı hataların itiraf edilmesi oldu. Yahudiler her ne kadar kolektif bir kimliğe vurgu yapmaya başlamış olsalar dahi onlar için tam asimilasyonun mümkün olduğu kabul edildi. Benbassa bunu şu şekilde ifade ediyor:

> Kendini dönüştürme sürecinde olan [dini faaliyetlerinden bağımsız olarak Fransız Yahudisi kimliğiyle özdeşleşen] bir grubun çoğulculuğuna ve çoğulluğuna delalet eden çeşitli Yahudi olma biçimleri ortaya çıktı. Dahası, Yahudilere açıktan beslenen husumet, onların ötekilerden farklı olduğu algısı ve hatta bir gün memleketin en yüksek makamına gelme olasılıkları hakkındaki çekinceler, kurtuluştan sonra neredeyse yok oldu. Ne hükümet yetkililerinin Yahudi kolektivitesine yönelik cemaatçi bir yaklaşıma geri dönme eğilimi, ne de kolektif kimliğin güçlenmesi ve bazı Yahudi liderlerin bu yönde hareket etme istekliliği, yerleşik ve tam bir entegrasyon imkânının sor-

gulanmasına neden olabilir.[63]

Ortadoğu'daki anlaşmazlıklar, özellikle de İsrail'in Filistinlilere muamelesi, son senelerde Yahudilere yönelik birtakım saldırılara gerekçe sağladıysa da, bunu antisemitizmin yeniden dirilişinin bir kanıtı olarak ele almak güçtür. Bu daha çok, İsrail'in işgal politikasına tepki göstermek isteyen Filistin taraftarlarının yönünü şaşırmış bir çabası olarak düşünülebilir. (Bu durum, İsrail politikasını savunanların, İsrail'e yöneltilen bütün eleştirilerin antisemitizm göstergesi olduğu konusundaki ısrarının bir sonucu da olabilir.) Bu olaylara rağmen Benbassa'nın bahsettiği toplumsal entegrasyon devam ediyor.

İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve sırasında, gerçekleşmesi imkânsız görülen bir entegrasyondu bu. Kendisinden alıntı yaptığım Yahudi siyasetçinin yorumunun da ortaya koyduğu üzere, birçoklarının Müslümanlar için öngöremediği bir entegrasyondur. Fransız ırkçılığının bugün esas hedefi Müslümanlardır. Buradaki korkunç ironi ise, bazı Yahudilerin kendi hikâyeleriyle olan benzerlikleri görmemesidir.

ENTEGRASYON

"Medeniyetler çatışması" düşüncesi, Kuzey Afrikalıları Fransa toplumuna dahil etmenin çeşitli yollarıyla uğraşır gibi görünürken aslında tek bir fikre odaklanan onlarca yıllık hükümet politikasına avantaj sağladı. Fransız olmanın ölçütü eski şekliyle kaldı: Asimilasyon. Uyum sağlayamayan Müslümanlar tasviri de onunla beraber varlığını sürdürdü.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın büyük bir kısmında Fransa bir göçmenler toplumuydu. Birleşik Devletler de dahil olmak üzere, herhangi bir Batı

---

[63] *A.g.e.*, s. 199.

ülkesinden daha fazla yabancı uyruklu insan ağırladı. Fakat Birleşik Devletler daha sonra çokkültürcülük olarak adlandırılacak yaklaşımın bir gereği olarak yeni gelenlerin etnik ve dini çeşitliliklerine olanak tanırken Fransa, göçmenlerinin mevcut kültürel normlara uymasını şart koştu. Birleşik Devletler'de Fransa'ya kıyasla daha az ayrımcılık ya da daha az çatışma var diyemeyiz. Amerika'da belki de daha fazla ikiyüzlülük söz konusu; fakat ayrımcılıkla mücadele biçimleri açısından hukuki ve felsefi farklılıklara önem verildiği görülüyor. Birleşik Devletler'in sloganı "çokluktan birliğe" (*e pluribus unum*) ise Fransa'nınki "ulus, tek ve bölünmez"dir. "Tek ve bölünmez" harfiyen, farklılıkların resmi olarak tanınamayacağı anlamına gelir; insanların etnik kökenleri ve dinleriyle ilgili hiçbir resmi istatistik bulunmaz. Farklılıklar, kayıt altına alınmazlarsa hukuki bakış açısından yok sayılırlar, kutlanması şöyle dursun, hoşgörülmesi bile gerekmez.

Bu durum, politika yapıcıların, Kuzey Afrika halkları arasında gittikçe yaygınlaşan yoksulluk ve yerinden edilme gibi sorunların farkında olmadıkları anlamına gelmiyor, tabii ki farkındaydılar. Nüfusun yüzde sekizini oluşturan bu göçmenler, bütün işsizlerin neredeyse üçte birine tekabül ediyor. En son onlar işe alınıyor, ilk onlar kovuluyorlar; on beş-yirmi dört yaşları arasındaki Cezayir kökenlilerin (okul diploması olanların dahi) işsizlik oranları, aynı niteliklere sahip "yerli" Fransızlarınkinin iki katından daha fazla. 1920'ler ve 30'larda olduğu gibi sorunlar sosyo-ekonomik koşullar yerine, kontrol edilemeyen kültürel farklılıklar üzerinden tanımlanıyor. Burada eski medenileştirme misyonunun ikilemi yeniden su yüzüne çıkıyor: Kuzey Afrikalıların toplumsal tecridinden, çoğu zaman kültürleri –onları Fransız toplumuna uyum sağlamaktan alıkoyan "kültür"leri– sorumlu tutuluyor. Deltombe, bu yabancıların tuhaflıklarının ve davranışlarının, Fransızların "müsamaha sınırları"nı nasıl da zorladığından bahseden televizyon yorumcularından örnekler

sunuyor. Burada, Kuzey Afrikalıların bu kadar içerledikleri ırkçılığa aslında kendilerinin sebep olduğu ima ediliyordu. Tekrar tekrar varılan nokta, İslamdan vazgeçmedikleri sürece Kuzey Afrikalıların Fransız olamayacağıydı. *Le Nouvel Observateur*'ün kurucu editörü Jean Daniel şu yorumu yapmıştı: "Fransa heyecan verici bir teşebbüsün, İslamı Fransız medeniyetiyle kurduğu temas aracılığıyla dönüştürme girişiminin ülkesidir."[64]

Bir zamanlar sömürgeciliğin gerekçesi olarak sunulan medenileştirme süreci şimdi göçmenlere uygulanacaktı; eski sömürge halkı Fransız yurttaşları olarak entegre edilecekti. 1980'lerde ve 1990'ların başlarında siyaset üretenlerin dile getirdiği bir entegrasyon kuramına göre, kültürel farklılıklar kişisel (ve ikincil) bağlılıklardı; bunların, bireyin Fransız ulusuna aidiyetini ortaya koyan birincil kimliğiyle hiçbir alakası olmaması gerekiyordu. Bu bağlamda, "entegrasyon" meselesiyle ilgilenmek için oluşturulmuş bir danışma organının tavsiyeleri dinlendi ve Fransa'da yaşayan "yabancılar" üzerindeki kontrolü sıkılaştıracak bir dizi yasa geçirildi. Hükümet 1993'te, vatandaşlık kanununu gözden geçirdi ve artık yabancı uyruklu kişilerin Fransa'da doğan çocuklarına doğrudan vatandaşlık verilmeyeceğini ilan etti. Bu ikinci nesil sakinlerin artık bireyler olarak toplumsal sözleşmeye dahil olma arzularını beyan ederek ve komünal bağlılıklarını bir kenara atmaya gönüllü olduklarını belirterek vatandaşlık talep etmeleri gerekiyordu. Dahası, bağımsızlıktan önce (Cezayir hâlâ Fransız toprağıyken) doğan Cezayirli çocukların, bir zamanlar doğrudan sahip oldukları vatandaşlık hakkını kazanabilmeleri için artık "*enracinement*" (asimile olmayı da içeren kökleşmiş olma durumu) kanıtı göstermeleri gerekiyordu. 1993 tarihli bir rapor vatandaş olmanın; özel cemaat ilişkilerinden tamamıyla kopmuş olmak, "ayrı etnik ve kültürel azınlıklar olduğu

---

[64] Deltombe, *L' Islam imaginaire*, s. 65.

anlayışı"nı açıkça reddetmek ve "onun yerine bireylerin eşitliğine dayanan bir anlayışı benimsemek" anlamına geldiğini belirtiyordu.[65] Öyleyse Araplar yalnızca bireyler olarak tamamıyla Fransızlaşabilirlerdi. (Bireylere yapılan vurgu, cumhuriyetçi ideolojinin püf noktasıdır ve 1997'de Sosyalistler yeniden iktidara geldikten sonra "*enracinement*" kanıtını şart koşmaktan vazgeçtiklerinde bile önemini korumaya devam etmiştir.)

Bu politikanın sorunu şuydu: Kuzey Afrikalılar zaten cemaat üyeleri olarak tanımlanıyor ve bu tanım üzerinden ayrımcılığa uğruyorlardı. Şehirlerin kenar mahallelerindeki ayrık yerleşim merkezlerinde, aynı anda hem gözlerden ırak hem de şehir merkezinde oturanlardan açıkça farklı bir biçimde yaşıyorlardı. Coğrafi ayrım bu "cemaatler"in sınırlarını somut olarak ortaya koydu, fakat oralarda yaşayan Arapların ve Müslümanların kendi içlerindeki birçok farklılığı da gizledi. Bireyler, kendilerinin ya da ailelerinin menşei olan ülke, şu an yaşadıkları yer veya onları damgalayan isimleri yüzünden *kendilerine atfedilen* cemaat özelliklerinden nasıl sıyrılabilirlerdi? Kişiler "cemaat kimlikleri"nin bütün hayatlarını tanımladığı kuşkusuna meydan vermeksizin İslam dinini sadece bireysel olarak nasıl yaşayabilirlerdi? Hangi pratikler sadece bireysel bir bağlılık ifade ediyordu? Yine de kimin birey sayılacağının koşullarını belirleyen kültürel normlar yok muydu? Başörtülü bir kız bir "cemaat"in üyesiydi ama mini etekli bir kız bireyselliğini ifade ediyordu –bu nesnel mi, yoksa tarafsızlık kisvesinde normatif ölçütlere dayanan bir ayrım mıydı? "Entegrasyon" bu çetrefilli ikilemlerin üstüne düşmedi; onun yerine cemaatçi Müslümanlar ve bireyci Fransızlar karşıtlığını ve bu karşıtlığın temelindeki ırkçı anlayışı yeniden üretti. Umutlu bir gazeteci, "Bu genç Kuzey Afrikalılar, göçmenlerin oğulları ... bugün

---

[65] Adrien Favell, *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain* (New York: Palgrave, 2001), s. 70.

kendilerini Müslüman'dan çok Fransız hissediyorlar," yorumunu yaptı.[66] Tercih belliydi: Bu insanlar ancak, İslam inancına bağlı olduklarını gösteren her şeyden vazgeçerlerse "tamamıyla Fransız" olabilirlerdi. Hatta o zaman bile her türlü farklılık (suç ve cinsel aşırılık eğilimleri, yobazlık ve tembellik, "geleneksel" âdetler ve inançlar) onları halihazırda parçası oldukları bir toplumun kenarında kalmaya mahküm edebilirdi. Fransız aydınlarından küçük bir grup, vatandaşlar arasında farklılıklar bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesini isteyen, onları mozaik bir ulusun parçaları olarak tanımlayan bir entegrasyon planı sundu. Buna rağmen, önerdikleri plan Amerikan çokkültürcülüğüne fazla yakın olduğu gerekçesiyle çoğunluk tarafından reddedildi. Amerikan çokkültürcülüğü kaotik ve bölücüydü; bütünlüğü, her kişinin sadece birey olarak görülmesi esasına dayalı bir ulus yaratmış olan Fransız evrenselciliğinin tam zıttıydı.

Şüphesiz, kendilerine söz hakkı tanınan "ılımlı" İslam temsilcileri vardı; örneğin Paris camisi imamı, kendi cemaatlerinin birçoğunun terörü onaylamadığını defalarca açıkladı. Yine de Müslümanların tamamen kabul görmeleri için bunların hiçbiri yeterli değildi. Ilımlı İslamın bile aşırılık lekesi taşıdığı düşünülüyordu. Tartışma yaratan İsviçreli âlim Tariq Ramadan, yalnızca İslam ile seküler bir devletin bir arada var olabileceğini değil, aynı zamanda İslami feminizmin de mümkün olduğunu öne sürdü. Sonrasında bazı Fransız feministler tarafından samimiyetsiz olmakla suçlandı. Onlara göre Ramadan'ın Fransızlara Fransızca hitap ederken söyledikleri ile Müslümanlarla Arapça konuşurken söyledikleri arasında büyük fark vardı. Bu suçlama doğru olsa bile (ki ikisi için de hiçbir kanıtım yok) bu feministlerin İslam ile feminizmi kesinlikle karşıt gördüklerini belirtmek isterim.

İslamın hiçbir biçimine güvenilmemesi gerektiğini be-

---

[66] Deltombe, *L' Islam imaginaire*, s. 66.

lirten görüş en çok 1989, 1994 ve 2003'te patlak veren (ve önceki bölümde ayrıntılandırdığım) başörtüsü tartışmalarında belirgindi. Fransızların büyük bir çoğunluğuna göre, örtülü ve ılımlı Müslüman diye bir şey söz konusu olamazdı. Filozof André Glucksmann 1994'te *L'Express*'in sayfalarında "Örtü bir terör operasyonudur," yorumunu yaptı.[67] Ona göre örtü, kişisel bir dini bağlılığın değil (ama Yahudi oğlanlar için takke bu anlama gelebilirdi), bir meydan okumanın göstergesiydi; bilinçli bir biçimde entegrasyonu ve Fransızlaşmayı reddetme anlamı taşıyordu. Cumhurbaşkanı Jacques Chirac 2003'te şu beyanda bulundu: "Kabul etseniz de etmeseniz de örtünmek bir tür saldırıdır."[68] Burada General Bugeaud'nun 1840'larda Cezayir'in fethini yönetirken yaptığı yorumun yankısını duyuyoruz ("Araplar kadınlarını bakışlarımızdan saklamak için bizden uzak duruyorlar"). Chirac'a kıyasla daha solcu bir siyaset yapan Jean Daniel de örtüye izin verenleri kınadı: "Sömürgecilik karşıtlığı bizi farklılıklara hoşgörü göstermeye itti. Cumhuriyetçi yurtseverlik, aynılığın aranmasını talep etmeli," diye yazdı.[69] Başka bir deyişle, "onlar" aynen "bizim" gibi olmadıkça entegrasyon mümkün değildir ve tanımları gereği "onlar" "biz" değildir ve hiçbir zaman da "biz" olamazlar.

Eski sömürgeci "medenileştirme misyonu"nun devam ettiğinin belki de en çarpıcı örneği, Ocak 2004'te televizyonda gerçekleştirilen bir tartışma sırasında yaşandı. Tartışmanın tarafları *Femmes français et musulmanes engagées*'nin [Aktivist Fransız Müslüman Kadınlar] kurucusu Saïda Kada ve "Cumhuriyet değerleri"nin sadık sözcüsü Elisabeth Badinter'di. Kendisi de başörtülü olan Kada, örtünün siyasi değil dini bir ifade biçimi olduğunu belirtti. Ayrıca başörtüsünün kadınların özgürlüğüne karşıt olmadığını, aslında bireysel bir tercihi yansıttığını

---

[67] *A.g.e.*, s. 231.
[68] *A.g.e.*, s. 347.
[69] Tevanian, *Le voile médiatique*, s. 114.

da ısrarla vurguladı, İslamın daha iyi anlaşılmasını istiyordu. "Bugün [ayrı ayrı ele alınması gereken] iki şeyin birbirine karıştırıldığını düşünüyorum: Özgürleşme ve Batılılaşma." Heyecana kapılan Badinter lafa karıştı: "Doğru da yapıyorlar; kesinlikle birbirleriyle ilişkililer."[70] Yorumunda "Batılılaşma"dan cumhuriyetçi Fransa'nın özgürleştirici değerlerine ve oradan da, üstü kapalı olarak moderniteye doğru harika bir geçiş vardı. Badinter için "Fransa" Batılı ve modern olanın en yüce ifadesiydi.

23 ŞUBAT 2005 YASASI

Hükümetin entegrasyon politikasını eleştirenler, göçmenlere yapılan muamelenin yeni ve "ırkçılığın saygın" bir biçimi olduğunu iddia ettiler. Sanki sırf bu iddiayı reddetmek için, 2005'in başlarında sessiz ve tantanasız bir biçimde bir yasa çıkartıldı. Yasanın amacı, eski Cezayir, Fas, Tunus ve Hindiçini topraklarında "Fransa'nın başarıyla sonuçlandırdığı göreve katkıda bulunan kadınlara ve erkeklere" ulusun minnetini ifade etmekti. Ayrıca bu insanların idareciler ve askerler olarak gerek sömürge döneminde, gerekse yurtlarına geri gönderildikten sonra yaşadıkları "acıların ve fedakârlıklarının" farkına varmak ve hizmetlerinin karşılığını torunlarına vermek amacını da taşıyordu. Böylece *pied noir* seçmenler kazanılacaktı. Kuzey Afrika'daki sömürge savaşlarında Fransa için savaşırken hayatlarını kaybedenler adına bir anıt dikilecekti. Fransızların tarafında savaşmış Cezayirli bir azınlık olan *harki*'ler de takdire şayan görüldüler; "karalama ve hakaretlere" karşı korunarak ötekilerden ayrı tutuldular.[71] Burada, siyasi bağlılıkları nihayetinde kabul gören "Araplar" ya da "Müslümanlar" söz konusuydu. (Yasa yerel düşmanlıkların üstesinden gelmeyi başaramadı:

---

[70] *A.g.e.*, s. 114-115.

[71] Bkz. Tom Charbit, *Les harkis* (Paris: La Découverte, 2006).

2005'te Montpellier şehrinin valisi *harki*'lerden "*sous hommes*" [insanlaşamamışlar] olarak bahsetti.)

Yasada birtakım kıdemli tarihçilerin itiraz dilekçesi yazmasına sebep olan en şaşırtıcı bölüm, sömürgecilik konusuyla ilgili akademik araştırmalara ve üniversite eğitimine değinen 4. Madde idi. "Üniversite araştırma programları Fransa'nın denizaşırı, bilhassa da Kuzey Afrika'daki varlığının tarihine hak ettiği ilgiyi gösterecek. Akademik programlar özellikle de Fransa'nın denizaşırı varlığının, başta Kuzey Afrika'da olmak üzere, oynadığı olumlu rolü kabul edecek. Ayrıca bu tarihe ve bu topraklardan gelen Fransız askerlerinin gösterdiği fedakârlıklara, hakları olan ayrıcalıklı konumu tanıyacak."[72]

Karara tepki gösteren tarihçiler bu tarz bir "resmi tarih"i reddettiler; çünkü bu "akademik tarafsızlık ve düşünce özgürlüğü" ilkelerine aykırıydı. Sömürgeciliğin sadece "olumlu rolü"nü vurgulayan yasanın, bu geçmişin mirası olan ve "çoğu zaman soykırım, kölelik ve ırkçılığa varan suçların, katliamların" üstünü örten "resmi bir yalan" olduğunu da iddia ettiler. Bazı gazeteciler yasanın çıkartılmasının, *pied noir* lobisinin işi olduğundan şüphelendiler; muhafazakâr hükümetin onaylayacağını bildikleri bir tasarıyı sunmak için, yasama faaliyetindeki durgunluğu fırsat bilmişlerdi. Yine de tarihçilerin yorumu daha isabetli görünüyor. Onlara göre bu yasa, "geçmişleri bu şekilde inkâr edilmek istenen grupların tepkisel komünalizmine yol açacak bir milliyetçi komünalizmi yasallaştırıyordu." Başka bir deyişle, tarihçiler yasanın ayrımcılığa –eski sömürge tebaası olmalarından kaynaklanan bir ayrımcılık– uğrayan Kuzey Afrikalıları daha da düşmanlaştıracağından korkuyorlardı. Yasa, Fransa ile "göçmenler"i birbirine düşürecek, her iki tarafın da hınç ve yabancılaşma duygularını yoğunlaştıracaktı. Zira Ku-

---

[72] Kanun no. 2005-158, *Journal Officiel*, sayı 46 (24 Şubat 2005): 3128. Metne, http://www.assemblée-na-tionale.fr/12/dossiers/rapataries.asp adresinden ulaşılabilir.

zey Afrikalıların tarihsel deneyimi yok sayılmış olacaktı ve "Fransa"yı bu tarihle yüzleşmeye ikna etmenin hiçbir yolu yoktu.[73]

23 Şubat 2005 Yasası, bir şeyleri gizlemek için tasarlanmış resmi bir edimin, saklamak istediği şeyi fark etmeden ifşa ettiği o muhteşem anlardan biriydi. Bu durumda ifşa edilen sömürgeci geçmişti. Kuzey Afrikalıların maruz kaldığı aşağılanmayı ve ayrımcılığı miras bırakan bu geçmiş, sonsuz ve çözümsüz görünen biçimlerde ülke için sorun yaratmaya devam etti. Hakiki bir çözümün yokluğunda, meselenin bastırılmasından başka yapılabilecek bir şey kalmamış gibiydi. Tabii ki buradaki tek güçlük bastırılmış olanın eninde sonunda nüksetmesi değildi; bunu, sonrasında başka rahatsızlıklara yol açacak arazlar aracılığıyla yapması da sorunluydu. 23 Şubat 2005 yasası, 2004'teki başörtüsü yasağının yarattığı tartışmayı dindirmek yerine altında yatan emelleri ifşa etti: Sömürgeci geçmişinin bir sonucu olarak Fransız cumhuriyetçiliğine karşı gelişen ve gittikçe büyüyen itirazlarla ilgilenmek yerine onları bertaraf etme arzusu. 2005 sonbaharında hoşnutsuz banliyö gençliğinin gerçekleştirdiği ayaklanmaların şunu kanıtladığı iddia edilebilir: İtirazları reddetmek onları ortadan kaldırmaya yetmiyordu.

SONUÇ

Sömürgeciliğin mirası, onu unutturmak için gösterilen bütün çabaya rağmen devam ediyor, Fransız İmparatorluğu sona erdikten çok sonra bile devam etti. Arap/Müslüman "göçmen" nüfusun konumuyla ilgili bugünkü tartışmalarda da bu mirasın izlerini görmek mümkün. "Göçmen" ifadesi, ne kadar süre önce Fransa'ya geldiklerine bakılmaksızın bütün Kuzey Afrikalılar için kullanılıyor.

---

[73] Jean-Pierre Thibaudat, "Des historiens s'élèvent contre un article de la loi sur les harkis," *Libération*, 26 Mart 2005.

Bu kullanım bile, yalnızca "göçmenler"in uyum sorununa değil, ayrıca entegrasyonun imkânsızlığına işaret ediyor. ("Avrupa" kökenliler için hiçbir zaman "göçmen" ifadesi kullanılmadı; fakat bazen eski Fransız sömürgelerinden gelen Batı Afrikalıların bu şekilde adlandırıldığı oluyordu.) Medenileştirilmesi mümkün olmayana yönelik bir medenileştirme misyonu çelişkisi sürüyor. Fransız Kuzey Afrikalılara atfedilen nitelikler yıllar içinde değişmiş olsa da, kökenlerinin damgasını hâlâ taşıyorlar. Birçoğu resmi vatandaşlar olmasına rağmen çok azı özellikle de siyaset alanında ve mesleklerinde yüksek mevkilere gelebilmiş durumda. Yakın zamanda gerçekleşen ve çok konuşulan vakalardan biri de, bir Müslümanın "*prefect*" (aşağı yukarı valiliğe eşdeğer bir görev) olarak atanmasıyla ilgiliydi. Böyle bir göreve atanan ilk Müslüman olan bu kişi, protestolara (ve hatta ölüm tehditlerine) maruz kaldı. Ayrımcılık oldukça büyük bir sorun. 2005 ayaklanmaları sırasında, şimdiye kadar yalnızca birkaç Arabın polislik yapmış olduğu belirtildi ki bu sayıdaki artış, getto mahallelerindeki çatışmalarda yaşanan karşılıklı savaşan taraflar duygusunu azaltabilirdi. Yine bu ayaklanmalar sırasında bazı yorumcular, eylemlerinde hemen hemen hiçbir dini amaç gütmeyen, yerinden edilmiş ve yoksullaştırılmış bir gençliğin isyanından ilk başta "İslam"ı sorumlu tuttular. Halbuki bunun aksine işaret eden kanıtlar bulunuyordu. Olayları çarpıtarak, bu şehir isyanını ve "göçmen" gençlerin topluma uyum sağlayamamasını, hemen (doğası gereği entegrasyona elverişli olmayan) İslama bağladılar. Kuzey Afrikalı bu "Müslümanlar"ın ebediyen aşağı konumda kalmalarına neden olan şey, onların etnik/dini kimlikleri, yani varsayılan dinleridir. İslamı gerçekten benimsediklerinde bu, (resmi vatandaşlık durumları ne olursa olsun) onların asla tamamıyla Fransız olamayacağının bir diğer göstergesi haline gelir. "Medenileştirme misyonu"na başından beri damgasını vuran gerilim, burada yeni bir şekle bürünmüştür. Bir yandan, Fransız ol-

mayı seçenlere entegrasyon sözü verilir; öte yandan, tam da bu insanları "medenileşme"ye ihtiyacı olanlar şeklinde tanımlayan özellikler, bu sözün yerine getirilmesini sonsuza dek engeller. Zira Fransızların üstünlüğünü kalıcı kılan ve onları (zulmeden yerine) medenileştirici yapan, kalkındırmaya çalıştıklarının aşağı konumlarıdır.

Bu bölümde peçenin/örtünün, gerek abartılı bir cinselliği ya da cinselliğin reddini ima etsin, gerek bireysel dini bağlılığın ya da siyasi muhalefetin bir ifadesi olarak takılsın, Fransız cumhuriyetçi söyleminde ırkçı tabirlerle ifade edildiğini öne sürdüm. Fethin ilk günlerinden bağımsızlığa kadar uzanan süreçte ve sonrasında, peçe/örtü güçlü bir siyasi sembol olarak boy gösterdi. Baştan çıkarma ve terörün yanı sıra, hükmetme ve boyun eğme fantezileri uyandırdı. Bazıları için özne olmanın bir ifadesi, ötekiler için bir mağduriyet göstergesi ve birçokları için pratik bir savaş aracıydı. Fransa şu an sömürgeci geçmişiyle ve etnik açıdan karma nüfusuyla yüzleşmekle uğraşırken örtünün sorun yaratmaya devam etmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Örtünün sınırlarını belirlemek sadece İslamın değil, aynı zamanda Arap ve Müslüman halkların yansıttığı farklılıkların da sınırlarını belirlemenin ve değişen dünya karşısında Fransız "medeniyeti"nin ebedi üstünlüğüne vurgu yapmanın bir yoludur.

3 | SEKÜLERİZM

Başörtüsü tartışmasının altında ırkçılık yatıyordu, fakat öne sürülen gerekçe sekülerizmdi. Devlet okullarında "dikkat çekici" dini simgeleri yasaklayan kanun; her şeyden önce bir "laiklik" savunusu, Fransız cumhuriyetçiliğinin "temel taşı" ve kiliseyi devletten açık bir biçimde ayıran ilke olarak tanımlandı. Fransız vatandaşları dersliklerde biçimlendirilmekteydi; başörtüleri ise bu kutsal seküler alanın din tarafından ihlali olarak görülüyordu. Başörtüsü yasağını savunanlar, ulusun geleceğinin ve toplumsal yapının bütünlüğünün tehlike altında olduğunu iddia ettiler. Ulusal Meclis'in raporu (*Sekülerizm ve Okullar*), "laiklik etimolojik olarak *laos*'u, yani bölünmez bir bütün olarak görülen insanları ifade eder," şeklinde başlıyordu.[1] Rapor, bireysel vicdan özgürlüğüne saygı gösterilmesi ve devletin halk arasındaki dini inançların çeşitliliği karşısında tarafsızlığını koruması gerektiğini kabul ediyordu. Fakat bu yaklaşımlar, ulusal birlik düşüncesinin önüne geçemedi. Kişisel haklar ile devlet egemenliği arasındaki her türlü gerilimde devletin çıkarları galip gelmeliydi.

Başörtüsü tartışması bu gibi iddialara rağmen Fransız sekülerizminin anlamları, dini hoşgörünün sınırları ve cumhuriyetin kurucu ilkeleri hakkında sert bir tartışma başlattı. Başörtüsünü yasaklayan kanunu savu-

---

1 Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 12.

nanlar, bunun kamusal ile özel olan, siyasal ile dini olan arasında geçmişten beri var olan sınırları hayata geçirmekten başka bir şey yapmayacağında ısrar ettiler. Ama tartışma bu sınırların hiç de belirgin olmadığını gösterdi. Durumun bir kriz olarak tanımlanmasına sebep olan ise, bu belirsizlik hali ve netliğe duyulan acil ihtiyaçtı.

Fransa vakası kendi özel tarihi içinde anlaşılmayı gerektirse de, bahsi geçen meselelerin önemi Fransa ile sınırlı değildir. Bugünlerde çoğumuz kendimizi, toplumsal ve siyasi düzenin yerleşik ilkeleri olarak görmeye alıştığımız düşüncelere yönelik itirazlarla karşı karşıya buluyoruz. Sekülerizm bu ilkelerden biridir. Kabaca söylemek gerekirse bu kelime kilise ile devletin ayrılmasını ifade eder, ama bunun ötesinde, anlamında ve uygulamasında tarihsel farklılıklar bulunur. Avrupalı yöneticilerin zulmünden kaçan dini azınlıkların yurdu olan Amerika'da kilise ve devlet ayrımı, dinleri hükümetin yersiz müdahalelerinden korumayı amaçlıyordu. Amerikan anayasasının birinci değişiklik maddesi şu şekilde başlar: "Kongre, bir dinin tesis edilmesini destekleyen ya da özgürce yaşanmasını yasaklayan bir kanun hazırlayamaz." Bu madde, herhangi bir dinin devlet işlerine hükmetmesine engel olmak amacıyla tasarlanmıştı. Kısa süre içinde, dindarlığı da devlet yönetiminden uzak tutabilmek için maddenin kapsamı genişletilmişti. Fransa'daki ayrım ise, bireylerin cumhuriyete bağlılıklarını güvence altına almayı ve böylece Katolik kilisesinin siyasi gücünü kırmayı amaçlıyordu. Fransa'da devlet, vatandaşların sadakatinin tamamen ulusa yönelmesini talep etmişti. Bu talep, dini cemaatlerin taleplerinin özel alana havale edilmesi ve devletin, bireyleri dinin taleplerinden koruması anlamlarına geliyordu. Devlet, Fransa'da bireyleri dinden korur; Amerika'da dinler devletten ve devlet dinden korunur. Fakat iki durumda da siyasi arenanın dini etkilerden uzak tutulması amaçlanır; dinin özel bir mesele olması cumhuriyetçi demokrasi için önemlidir. Özel ve kamusal

(dini inanç ve kişinin devlete karşı yükümlülükleri) arasındaki ayrım, tarihsel olarak Hıristiyanlıkla bağdaştırılan geleneklere dayanır.

Şimdilerde dini grupların üyeleri, çoğunlukla demokrasi adına, kendilerine özgü inançlarının ve çıkarlarının tanınmasını talep etmeye başladılar. Sekülerizmin, vatandaşlık haklarından tam anlamıyla faydalanmalarına engel olduğunu söylüyorlar. Üstelik bazıları –örneğin Birleşik Devletler'deki Hıristiyan köktendinciler– devletin seküler temelini bütünüyle reddederek daha da ileri gidiyor, Amerika'yı kuranların "ilk" dini inançlarına "geri dönülmesi" gerektiğinde ısrar ediyorlar. Bu maksatla, Amerikan anayasasının, Aydınlanma evrenselciliğinden ziyade Hıristiyan vahyine dayandığını kanıtlamaya çalışan revizyonist bir düşünce akımı oluşturdular.

Sekülerizm yalnızca sağın saldırısına uğramamıştır. Ayrıca, hem devletlerin kabul edilebilir din biçimleri yaratma yöntemlerinden biri (bu anlamda "düzenleyici bir pratik") hem de "ötekiler" üzerindeki siyasi tahakkümü gizleyen bir maske olarak gören solcular da onu eleştirmiştir. Onlara göre sekülerizm bir çeşit etnosantrizm ya da gizli Hıristiyanlık, Avrupalı ulus-devletlerin tarihine özgü bir oluşumdur. Sekülerizmin evrenselcilik iddiası (ki bu eleştirmenlerin gözünde sahte bir evrenselciliktir) Avrupa-dışı kültürlerden gelenlerin dışlanmasını ya da tecridini meşrulaştırmıştır. Bu insanlar, inanç sistemleri kamusal ile özeli aynı şekilde ayırmayan –başka bir deyişle, egemen grubunkilerle uyuşmayan– çoğunlukla eski sömürgelerden gelen göçmenlerdir. Siyaset kuramcısı William Connolly, *Why I Am Not a Secularist* [Neden Sekülerist Değilim?] gibi kışkırtıcı bir ismi olan kitabında der ki: "Demokratik yönetişim, ötekiliğin demoralize edilmesi yoluyla, hızla biçim bozumuna uğrayarak birliğin örgütlenmesine dönüşür."[2] Bu tanım, (bu bölümde göre-

---

[2] William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis:

ceğimiz gibi) başörtüsü tartışması sırasında yaşananların ruhunu gayet güzel yansıtmaktadır. Kanun, kişisel/ dini kimliklerini başörtüsü takarak elde edenlerin kabul edilemez farklılığı ("ötekiliği") üzerinde duruyordu. Oysaki bu kızlar kendi inançlarını okul arkadaşlarına zorla benimsetmeye çalışmamış, sadece kimliklerinden bir şey kaybetmeden başka şekilde giyinmelerinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdi.

Bir Amerikalı olarak benim görüşüme göre, Fransa vakası sekülerizme karşı bir argüman oluşturmakta ve Connolly'nin bunun hoşgörüsüzlük ve ayrımcılık ile sonuçlanabileceği yönündeki görüşünü doğrulamakta. Fakat Fransızlara göre Birleşik Devletler'deki evanjelist Hıristiyanların artan siyasi nüfuzu tam tersi bir durumu, güçlü bir seküler devlete duyulan acil ihtiyacı kanıtlıyor. Fransızlar, eğer vahyedilmiş hakikat olarak sunulan Hıristiyan ahlakçılığının herkesin davranış normlarını belirlemesine izin verilirse ve nihayetinde yaşam hakkı, seçim hakkının [kürtaj hakkı] üstünde tutulursa bildiğimiz anlamdaki demokrasinin yok olacağını ileri sürüyorlar. Bu görüşe katılıyorum. Öyleyse görünen o ki ben imkânsız bir ikilem içinde sıkışıp kalmışım: Sekülerizm olmalı mı, olmamalı mı? Fransa vakasının ortaya koyduğu gibi bu ilke kolayca yozlaştırılabiliyor mu? Ya da bizi gerçekten de dini mutlakiyetten mi koruyor? Soyut bir ideali, onun somut tarihinden ve siyasi kullanımlarından ayırmak mümkün mü? Bu sorular bir antropoloğun "liberalizmin çıkmazı" ve yeni küresel dünya bağlamında Aydınlanma inançlarının tüketilmesi olarak tanımladığı olgunun birer göstergesi mi? Yoksa bunlar bizi, filozof Slavoj Žižek'in, soyut evrensel ilkeleri sadece somut şekilleriyle algılamanın siyaseti engelleyeceği uyarısına konu olan kapana mı götürüyorlar?[3]

University of Minnesota Press, 1999), s. 153.

[3] Slavoj Žižek, "For a Leftist Appropriation of the European Legacy," *Journal of Political Ideologies*, Şubat 1998.

Bunu çözümlemede yaşadığım güçlük kısmen, sekülerizmin *hem* Batı Avrupalı Hıristiyan ulus-devletlerin tarihlerine özgü bir oluşum *hem* de evrensel olduğu iddia edilen bir ilke olmasından kaynaklanıyor. Sekülerizm ilkesinin zikredilmesi her zaman belirli bir tarihsel görevi ifa eder, bu yüzden de soyut olarak aktarılması güçtür. Yine de, belirli vakaların savunulmasına olanak sağlayan tam da bu söz konusu soyutlamadır: Birleşik Devletler'de yaratılışçılığın devlet okullarının müfredatından uzak tutulması ya da Fransız devlet okullarında İslami başörtülerinin yasaklanması gibi. Bu iki durumu ayırt edebilmek için somut sonuçlara bakmamız gerekir. İlkinde mesele bütün çocuklara öğretilenlerdir; ikincide ise, ufak bir çocuklar topluluğunun, kıyafetlerinin açığa vurduğu kişisel dini kimliklerine bakılmaksızın, diğer herkese öğretilenleri öğrenme hakkı söz konusudur. Şüphesiz iki durumda da sekülerizm rol oynar: İlkinde, devlet okullarının müfredatından dini hakikat iddialarını çıkarır; ikincisinde, devlet okullarında öğrencinin dinine dair hiçbir gösterge bulunmamasını talep eder. Fakat sürecin demokratik sonucuyla ilgili de önemli bir yanı var: İlk vakada, bir azınlığın kendi dini itikatını çoğunluğa zorla kabul ettirmesine engel olunur; ikincisinde ise bir azınlığın, dini itikatı gerekçesiyle, çoğunluğun sahip olduklarına erişimi engellenir.

Ama durum böyle olsa dahi, sekülerizm –Müslüman nüfuslarıyla karşılaşan Batı Avrupa ülkelerinde sık sık zikredildiği üzere– dikkate alınması gereken anlamlar taşır. Zira bu anlamlar, genel olarak dini ve özelde İslamı nasıl ele almamız gerektiği hakkındaki düşünce biçimlerimizi yapılandırmaktadır. Tipik olarak sekülerizm moderniteyle ve din de gelenekle özdeşleştirilir. Gerek tarih gerekse ilke olarak sekülerizm; modernitenin bir simgesi, demokrasiye açılan kapı, mantık ve bilimin batıl inançlara, duyguya ve sorgulanmamış inançlara karşı zaferi olarak görülür. Bu bakış açısına göre devlet, dini bastırarak

ya da özelleştirerek modernleşir; çünkü dinin, karşılıklı görüş alışverişine ve tartışmaya yönelik bir engeli, geleneğin mantıksızlığını temsil ettiği düşünülür. Din geçmişle, seküler devlet de şimdi ve gelecek ile bağdaştırılır. Bu yüzden Batı dışındaki bazı ülkelerde din, (tamamen yasadışı ilan edilmese bile) zorla özelleştirilmiş ve sekülerizm, moderniteye giden ulusal yol olarak benimsenmiştir. 1923'te Türkiye'nin, 1936'da Şah yönetimindeki İran'ın ve 1947'de bağımsızlık sırasında Hindistan'ın durumu böyleydi. Sovyetler Birliği ve onun uydu devletlerinde sekülerizm resmi olarak şart koşulmuş, tıpkı sosyalizm gibi o da tarihsel ilerleme ile özdeşleştirilmişti.

Fakat karşılaştırmalı evrensel bir yaklaşım benimsediğimizde, seküler olmayan modern devletler ve geleneksel olmayan dinler görüyoruz. Örneğin demokratik olmayan –hiçbir muhalefete izin vermeyen– seküler devletler ve hukuk sistemleri bulunuyor. Öte yandan bazı dinlerin hukuku, halen devam etmekte olan yorumlama süreçleri sonucunda oluşuyor. Dinlerin hem "geleneksel" addedilmelerine ters düşen kendilerine özgü bir mantığı ve rasyonalitesi var hem de zaman içinde gelişmişler. İlahiyatçılar ve hukukçular, zaman içinde değişen toplumsal, iktisadi ve siyasi koşullara bağlı olarak kurucu metinleri yeniden yorumlamış. Benzer şekilde birçok devlet, vatandaşlarının dini inançlarını tanıyarak ve onları uzlaştırmanın yollarını bularak sekülerleşti. Bazen dini tatilleri resmi tatil ilan ettiler (Hıristiyan ülkelerdeki Pazar Şabatı başlıca örnektir); bazen dini liderlere, müritlerinin kanun önerilerine tepkisi konusunda danıştılar ve bazen de meclisteki koltukların dağılımına dini blokları da dahil ettiler. Seküler devletlerin dine yönelik bu tutumu, yalnızca düzenleme amaçlı faydacı bir uzlaşının değil (ki bir açıdan kesinlikle öyleydi), aynı zamanda sekülerizm ilkesinin belirli ve değişen bağlamlarda tekrar tekrar yorumlanmasının bir sonucudur.

Dini, sekülerizmin (özellikle de demokratik biçim-

lerinin) tam zıttı olarak konumlandırmak yerine, ikisini paralel işleyen yorum sistemleri olarak görmek daha faydalıdır. Bazı Protestan mezheplerinin yanı sıra, kurumsal merkezileşme veya kilise gibi tek bir otoritenin bulunmadığı Yahudilik ve İslam için de bunun kesinlikle geçerli olduğu söylenebilir. Gerek demokratik devletler gerekse bu dinler, kurucu metinlere (anayasalar, ilahi vahiy, mevzuatlar) başvurur; uzmanlara (avukatlar, yargıçlar, ilahiyatçılar) metni ve yorumu uzlaştırma yetkisi tanırlar. Ama aynı zamanda, davranış kurallarını ve inancın ifade biçimlerini belirleyen kanunların anlamlarını daha genel, akademik olmayan tartışmalara da açarlar. Niyetim ikisi arasındaki benzerliği abartmak değil, sadece dinin hem demokrasiye hem de değişime engel teşkil ettiği görüşüne alternatif sunacak kadar tartışmayı ileriye götürmek istiyorum. Seküler devletlerde siyasi ile dini olan arasındaki ilişkinin asimetrik olduğunu ve demokratik devletlerin, dinin sahip olabileceği herhangi bir nüfuzdan daha fazla yaptırım gücü bulunduğunu inkâr etmiyorum. Yine de yorumlamanın önemi bahse değer. Bu şekilde düşünmek, devlet ve onun dinleri arasındaki ilişkiyi, dine baskı uygulamadan ya da –siyasi çözümün hiçbir zaman dini hakikate dayandırılarak elde edilemediği bir yer olmaya devam eden– demokrasiden vazgeçmeden tartışmaya açar. Ayrıca Batı Avrupalı Hıristiyan ulusların modernleşmesini sağlayan tarihsel süreçleri de daha doğru bir biçimde yansıtır. Bu uluslarda sekülerizm tarihsel olarak, bir yandan –sadece özel, bireysel bir mesele olmayan– dinin kamusal (toplumsal, kültürel) önemini teslim ederken, öte yandan siyasi arenayı baskın bir dinin belirleyici tesirinden koruyan ilke olarak tanımlanabilir.

Tarihe öncelik vermesine rağmen ilkeye dayalı argümanların da etkisini kabul eden bu tanıma göre, Fransa'nın sekülerizm adına İslama set çekmesi, kendi tarihinin çarpıtılmasını da gerektiriyordu. Ya da –dinin kamusal alanın dışında tutulması gibi keskin bir karşıt-

lıkla tasavvur edilen– belirli bir sekülerizm düşüncesinin, Müslüman karşıtı bir kampanyanın ideolojik aracı haline geldiğini söylemek belki de daha doğru olacaktır. Bu, Müslüman toplulukların dinlerini ve kültürlerini sadece kabul edilemez derecede farklı değil, aynı zamanda tehlikeli ilan ederek onları "Fransa" sınırlarının dışına itmenin başka bir yoluydu.

LAİKLİK

Başörtüsünü yasaklayan kanunun Fransız taraftarları kendilerini sekülerizm havarileri olarak tanımladılar. Bu herhangi bir sekülerizm değildi. Aynı anda hem diğerlerinden daha evrensel hem de Fransız tarihine ve ulusal karakterine (*une singularité française*/Fransa'nın eşsizliği) özgü, özel bir Fransa sürümüydü. Bu sekülerizm ısrarla kendisinin gerçek olduğunu (ve sahte bir hakikat olan dinin arz ettiği tehlikeyi) vurguluyordu. Bu bölümün başında öne sürdüğüm üzere, laiklik sadece kilise ile dinin ayrılmasına değil, aynı zamanda devletin bireyi dinin taleplerinden koruma görevine de atıfta bulunur. Dahası bireylerin hayatlarında seküler ile kutsal olanın ayrıştırılabileceği mefhumuna dayanır. Bireysel vicdan meseleleri mahremdir ve kamusal müdahaleden uzak olmalıdır. Devletin işi bu mahremiyeti korumaktır. Bernard Stasi, komisyon raporunun giriş kısmında, diğer seküler demokrasilerin aksine, "Fransa, laikliği kurucu değer seviyesine yükseltmiştir" diye yazıyordu.[4] Stasi ve meslektaşlarının dili, inançlarının ve ateşli miliyetçiliklerinin mutlakiyetçi doğasını ortaya koyuyordu. Okul "kutsal" bir mekândı; sekülerizm "insani bir ideal-ötesi" (*une méta-idéal humain*)[5] idi; başörtüsü yasağı okulun

---

[4] Stasi, *Laïcité et République.*

[5] Jean-Dominique Bridienne, "Les droits, la tolérance et la laïcité," *Education et Pédagogies* 7 (Eylül 1990).

"sokak" tarafından ele geçirilmesini engellemek için gerekliydi. Mücadele hakiki bir "kriz," zıt kutuplar arasında ölümüne bir savaş olarak tasvir edildi. Soyut ifadelerle bu, cumhuriyetle din, moderniteyle gelenek, akılla batıl inanç arasında; daha somut bir ifadeyle, günümüz Fransası ile İslam arasında gerçekleşen bir savaştı. Hakikat ile yanılgı arasındaki nihai çatışma imgesi bilinçli bir biçimde, vatandaşların kalplerini ve zihinlerini Katolik kilisesinin ruhani ve kurumsal otoritesinden zorla çekip almaya yönelik geçmiş çabaları çağrıştırıyordu. Halbuki Müslümanlar, kurumsallaşmış Katolikliğin halen sahip olduğu toplumsal güçle karşılaştırılabilecek hiçbir şeyi olmayan küçük bir azınlıktı. Aslında ulusun safi seküler doğasına yapılan mütemadi atıflar, onun Katolik kilisesiyle uzlaşma tarihini o kadar yanlış yansıtmıştı ki yasak karşıtları, yasağı destekleyenleri ikiyüzlülükle suçladı. Yasak karşıtlarına göre esas mesele din değil İslamdı ve sadece İslam da değil "göçmenler"di. Sonuç olarak sekülerizm savunusunun ırkçılığın maskelerinden biri olduğunu ilan ettiler.

Tarihsel olarak okullarda laiklik, Üçüncü Cumhuriyet'in Ferry Kanunları'na (1881-82, 1886) dayanıyordu. Bu kanunlarla beraber, ilköğretim kızlar ve erkekler için zorunlu kılınmış; din dersleri ve rahip/rahibe öğretmenler başarılı bir biçimde okullardan kovulmuştu. Kanunların Katolik inancını benimseyen, pazarları kiliseye giden ya da haç veya başka dini madalyonlarla sınıfa gelen çocukları aforoz etmediğini hatırlamak mühimdir. "Onların dini aidiyetlerini saklama zorunluluğu yoktu."[6] O zamanlar hâlâ bir diğer Bourbon Restorasyonu hayalleri kurmakta olan monarşi yanlılarıyla işbirliği yapan Katolik kilisesi, cumhuriyetin düşmanı olarak görülüyordu. Kilisenin gücünü elinden almaya yönelik başarılı girişim, (çeşitli yö-

---

[6] Jean Baubérot, "La République et la laïcité: Entretien avec Jean Baubérot," *Regards sur l'Actualité*, sayı: 298 (Şubat 2004), s. 14.

resel lehçelerle konuşan ve genellikle bir rahibin talimatlarını uygulayan) köylü çocuklarının vatanseverler haline getirildiği okulu, ulusal birliğin oluşturulacağı mekân olarak tanımladı.[7] Eğitim bakanı Jules Ferry'nin bakış açısından okul asimilasyon aracıydı. Okulun pedagojisinin amacı, farklı arka planlardan gelen çocuklara cumhuriyetçi bir ortak siyasi kimlik aşılamaktı. Okul özelden kamusala, yerelliğin ve ailenin dünyasından ulusunkine geçişi nihayete ulaştıracaktı. Öğretmenler –öğrencilerini bilimin ve aklın kerametine, cumhuriyetçi ilkelerin aklın bir gereği olduğuna inandıracak seküler misyonerler– bu sürecin vazgeçilmez unsurlarıydılar. Eğitim sürecinin *neticesinde* ortak bir dil, kültür ve ideolojik formasyon –ve böylece tek ve bölünmez bir ulus– ortaya çıkacaktı. Okullar ulus inşası için kullanılan araçlardı, ulusun cisimleşmiş halleri değillerdi. Ayrıca inanılmaz bir otoriteleri vardı; çünkü farklılıkların kontrol altına alındığı ve Fransızlığa dönüştürüldüğü ayrıcalıklı mekânlardı.

Kısmen eğitim sürecinde aklın gücünün ön plana çıkacağına yönelik inançları, kısmen de devletin Katolikliğin tarihsel önemini kabul etmesi dolayısıyla, teoride saldırgan bir biçimde seküler olan Fransız okulları pratikte daha esnekti. Devlet okulları, çocuklarının dini eğitim almasını isteyen ebeveynlerin arzusu (ve kiliselerin baskısı) sonucunda bir uzlaşıya vardı ve dini eğitimi bir hak olarak ele aldı. Kiliseyle devletin ayrılmasını emreden 1905 tarihli kanundan sonra bile, öğrencilerin pazar günleri sınıfa gelmeleri beklenmiyordu ve kiliselerinde dini eğitim alabilmeleri için izinli bir günleri daha vardı.

---

[7] Eugen Weber'in, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976) isimli kitabı bu olgunun klasik yorumunu verir. James Lehning'in *Peasant and French: Cultural Contact in Rural France during the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) isimli kitabında ise revizyonist bir yaklaşım benimsenmiştir.

Bu şekilde, okulda aldıkları eğitimin bir parçası değil de müfredat dışı bir faaliyet olarak tanımlansa dahi, dinin öğrencilerin formasyonunda önemli bir yeri olduğu kabul edildi. (Seküler devlet, kamusal bir sorumluluk olarak dini binaların bakımını da üstlenir, ki bu durum, sadece Hıristiyan kiliseleri için değil, 1926'da Birinci Dünya Savaşı'nda ölen Müslüman askerlerin anısına inşa edilen Paris Camii için de geçerlidir.)

Dördüncü ve Beşinci Cumhuriyetlerin anayasaları (1946, 1958) Fransa'yı "bölünmez, seküler, demokratik ve sosyal cumhuriyet" olarak tanımladı. Fakat bu durum devletin dini okullara destek vermesine engel olmadı. Fransız hükümeti 1958'den beri özel dini okulların bütçelerinin yüzde onuna katkıda bulunuyor. İki milyondan fazla çocuk devlet destekli Katolik okullarına gidiyor. (Sekiz yıl süren zorlu tartışmalardan sonra yakın zamanda bir Müslüman okulu kuruldu.) 1984'te Cumhurbaşkanı Mitterrand'ın hükümeti bu okulların birleşik, seküler bir sisteme dahil edilmesini önerdiğinde, "özgür okul" (*l'école libre*) adına büyük çaplı gösteriler düzenlendi ve proje iptal edildi. Okul takviminde hâlâ sadece Katolik (Noel, Paskalya, vs.) ve devlet tatilleri yer alıyor; Stasi Komisyonu'nun birer Yahudi ve Müslüman tatili ekleme önerisi Cumhurbaşkanı Chirac tarafından reddedildi. Eski bir Eğitim Bakanı, Yahudi ve Müslüman tatillerinin eklenmesinin, aksi takdirde seküler olan okullarda dini "komünalizm"i teşvik edeceği gerekçesiyle bu kararı onayladı. Ona göre Hıristiyan tatilleri sekülerizm ilkesini ihlal etmiyordu – "laiklik" ilkesine eleştirel yaklaşanların, bu ilkenin evrensel olmadığı, ulusun hâkim Katolik dini kültürüyle yakın ilişki içinde olduğu yolundaki itirazlarını doğrulayan bir kanıttı bu.

Bazı yerlerde tarihsel koşullar, dine daha çarpıcı tavizler –2003'te Stasi Komisyonu'nun "tarih" adına dokunmak istemediği tavizler– verilmesine yol açtı. Ne 1871 Fransa-Prusya savaşında kaybedilen ve Birinci Dünya

Savaşı'ndan sonra geri alınan üç Alsace-Moselle bölgesinin, ne de yerel dini otoritelerle her türlü pazarlığın yapıldığı sömürgelerin, 1905 sözleşmesinin koşullarına uyma yükümlülüğü oldu. Alsace-Moselle'de (Katolikler, Lutherciler, Kalvinistler ve Yahudiler için) dini eğitim, devlet okulu müfredatının zorunlu bir bölümünü oluşturuyor. Bu dersi almak istemeyen çocuklar ebeveynlerinin izniyle ahlak derslerini alabiliyorlar. Stasi Komisyonu bu bölgelerdeki okullarda laikliğin (ve böylece gerçekten evrensel olan bir politikanın) uygulanmasını şart koşmak yerine, yalnızca adil olmak için, Müslümanlara yönelik dini eğitimin de müfredata eklenmesini önerdi.

Stasi Komisyonu, önerilerinin tutarsızlığının farkındaydı ve bu tutarsızlıkları Alsace-Moselle'deki yerel halkın isteklerine duydukları saygıyla, Hıristiyanlığın Fransız tarihindeki hâkim etkisiyle ve laiklik kavramının zaman içinde geçirdiği değişikliklerle gerekçelendiriyordu. Sekülerizmin hiçbir şekilde dogmatik olmadığı konusunda gayet ısrarcı olmasına rağmen Stasi Komisyonu laikliği, dinle uzlaşıya[8] –en azından "cumhuriyetin direncini sınayan ve bazı gençleri onun değerlerini reddetmeye iten fanatik gruplar"la uzlaşıya– olanak tanımayan bir ilke olarak sundu.[9] Önceki yüzyıllarda militan Katoliklere karşı girişilen uzun mücadeleyi ve Yahudilerin asimile edilebilirliği üzerine muazzam tartışmaları göz ardı eden Stasi raporu, İslamın özel bir vaka olduğunu varsaydı. İslam yalnızca 1905'teki orijinal "laik sözleşme"nin (*pacte laïque*) tarihsel olarak dışında değildi, aynı zamanda dogmalarını çoğulcu bir toplumun gerektirdiklerine göre düzenlemeye daha az istekliydi. Rapor, siyasi ve ruhani güç arasındaki farkı anlayan daha "mantıklı" Müslümanlar olduğunu kabul etse de, İslamın çoğu takipçisinin bu

---

8 Stasi, *Laïcité et République*, s. 138; ve Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 45, Jacques Chirac'tan alıntı Valenciennes, 21 Ekim 2003: "La laïcité n'est pas négociable."

9 Stasi, *Laïcité et République*, s. 13.

ayrımı reddedeceğini varsayıyordu.[10] Bu yüzden "fanatik gruplar" İslamın tamamını temsil eder hale geldi. Onların İslamı, tanım olarak özgürlük ve laiklik değerlerini kabul etmediği için İslama müsamaha göstermeye gerek yoktu.[11] Değiştirilemez bir "hakikat"le evlenmiş savaşçı bir İslam tahayyülü, mutlakiyetçi ve uzlaşılması imkânsız bir sekülerizmin gerekçesi –ve aynası– oldu. Komisyon raporu, Fransa ile Müslümanları homojen ve düşman kategoriler olarak karşı karşıya getirdi ve başörtülü kızların, sıkı sıkıya bağlı oldukları kişisel dini inançlarına uygun giyinen akıl sahibi özneler olma olasılığını göz ardı etti.

Stasi raporunun –aslında okullarda başörtüsünün yasaklanmasını destekleyen herkesin iddiasının– garip tarafı entegrasyonu eğitimin sonucu değil, *önkoşulu* olarak görmesiydi. Kanun yanlıları, öğrencilerin okula bireyler olarak gelmeleri gerektiğini vurguladı. Bu kişiler sahip oldukları cemaat kimliklerinin hepsini evde bırakmalıydılar. Sonuç olarak, Jules Ferry'nin okulun bir kaynaşma kazanı; özelin kamusala, aile ve cemaatin ulusa dönüştürüldüğü mekân olduğuna dair görüşü terk edildi. Okul artık ulusun minyatür bir versiyonu, Fransız vatandaşlığı dışındaki bütün kimliklerinden arınmış soyut bireylerin toplamı olarak tahayyül ediliyordu. Ulusun temsil organlarında olduğu gibi okullarda da evrenselcilik, aynı kurallara uyum sağlama ve sadece tek bir "kült"e, yani cumuhuriyete bağlı olma anlamına geliyordu. *Peşinen* uyum sağlamayanlar, halihazırda "Fransız" olmayanlar, evrenselin kapsama alanı dışında kalıyordu; çünkü ulusun bünyesinde olduğu gibi eğitim camiasında da ortaklık, üyeliğin önkoşuluydu. Eski eğitim bakanı Bayrou'nun kusursuz mantığıyla: "Okul entegre etmek amacıyla ta-

---

[10] *A.g.e.*, s. 36.

[11] Bu görüşün daha erken tarihli örnekleri için bkz. François Goguel (1990), *Laïcité française*, c. 1 içinde. Aynı kaynakta ayrıca bkz. Jean-Dominique Bridienne (1990), "Les droits, la tolérance et la laïcité."

sarlanmıştır; bu yüzden dışlamak zorundadır."[12] Bu, Müslümanların asla Fransız olamayacağını söylemenin bir diğer yoluydu.

Müslümanların ulusun üyeleri olarak görülmesi gerektiğine inananlar, laikliğe ve onun tarihine daha farklı yaklaşıyorlardı. Onlara göre okul toplumun hakiki çeşitliliğini yansıtmalıdır. Okulun amacı, farklılıkları uzlaştırmak ve müşterek bir deneyim olan eğitim üzerinden bazı ortaklıklar yaratmaktır. Krize sebep olanın, birkaç kızın okulda başörtüsü takması değil, yasa taraftarlarının mitleştirilmiş sekülerizmi olduğunu iddia ettiler. Bu yasak karşıtları, entegrasyonun kademeli bir süreç olduğunu ve kendine özgü bir "zamansal mantığı" bulunduğunu vurguladılar. "Genç Müslüman kadınlardan, sınıfa gelmeden önce örtülerini çıkartmalarını istemek ile dersin daha en başında final sınavlarını geçmelerini beklemek arasında pek bir fark yok."[13] İdeal bir sınıfta, benimsenen tarafsızlık ilkesi sayesinde çeşitliliğe saygı duyulması ve çocukların özerk özneler haline gelme imkânı sağlanır. Özerklik din ve aile baskısını reddetmek anlamına gelseydi kabul edilebilirdi; ama özerklik aynı zamanda yalnızca başkalarının kişiye dayattığı seçimlerin ne olduklarının anlaşılması manasına da gelebilirdi.

Yasa karşıtlarının argümanları ile yasayı destekleyenleri harekete geçiren saikler aynı bağlılığa, modernleştirici bir süreç olarak eğitime ve dini hakikate olan inancın gücünü kontrol altına almanın bir yolu olarak sekülerizme duyulan bağlılığa dayanıyordu. Fakat önemli farklılıklar vardı. Öncelikle, yasayı eleştirenler asimilasyonun ulusal birlik için yanlış bir model olduğunu ile-

---

[12] *Libération,* 20 Ekim 1994. Bu ve benzeri çelişkiler için ayrıca bkz. Etienne Balibar, "Dissonances dans la laïcité," Charlotte Nordmann (haz.), *Le foulard islamique en questions* içinde (Paris: Editions Amsterdam, 2004), s. 15-27.

[13] Bertrand Ogilvie, "Laïcité comme temporalité," Nordmann, *Le foulard islamique* içinde, s. 100.

ri sürüyorlardı; homojenleşme olmadan da farklılıkların bir arada var olması ve onlara hoşgörüyle yaklaşılması mümkündü. Hatta eğer sekülerizm farklılıkların silindiği değil de üzerinde konuşulduğu bir platform olarak algılanırsa, ortaya çıkan sonuç yine ortak değerlere dayanan ulusal birlik olabilirdi. Mesele "salt ve yalın bir asimilasyon politikası" niteliğinde olmayan "dinamik bir entegrasyon süreci"nin nasıl sağlanacağıydı.[14] Yeni bir evrenselcilik üretme potansiyeli olan "kültürler ve değerler buluşması"nın gerçekleştirilmesi için, bir devlet okulundan daha iyi bir yer düşünülebilir miydi?[15] Bu bakış açısına göre okul, sekülerizmin eğitim alanı ve yetişkin siyasetine katılmaya yönelik bir hazırlıktı. Ayrıca kimden geldiğine bakılmadan düşüncelerin değerinin dikkate alınacağı bir yerdi. Devletin (eğitimde yaptığı gibi), dini ifadenin sınırlarını ve normlarını belirlemeye devam edeceği aşikârdı. Fakat Hıristiyanlık, öteki dinlerin kabul edilebilirliğini belirlemek için kullanılan tek model olmayacaktı. Bu tarz bir sekülerizme göre, kendi dini inançlarına ters düştüğü için tarih dersi almayı reddeden çocuklar sisteme kabul edilmeyecek, ancak başörtüsü (ya da başka bir dini bağlılık göstergesi) takanlar kabul edilecekti. Burada önemli olan nokta, okula gitme ve hatta ulusal topluma üye olma hakkına sahip olabilmek için inancın özelleştirilmesinin talep edilmemesiydi.

Başörtüsü yasağını destekleyenlerle ona karşı çıkanların sekülerizmin anlamı üzerine yaptıkları tartışma, yumuşatarak söylemek gerekirse, eşitsizdi. Yasaya yönelik itirazlar gazetelerde, dergiler ve kitaplarda geniş yer alsa da, yasanın kamuoyu üzerindeki etkisi, önemli bir çoğunluğu temsil eden ve "ya/ya da" kalıplarıyla tartışan destekçilerin cayırtısında boğuldu. Yasa karşıt-

[14] Jean Baubérot, "The Two Thresholds of Laicization," Rajeev Bhargava (haz.), *Secularism and Its Critics* içinde (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 135.

[15] *A.g.e.*, s. 124.

larının sunduğu türden –felsefi ya da tarihsel– inceliklere pek yer yoktu. Tartışma kızıştıkça ve peçe (*voile*) başörtüsünün eşanlamlısı haline geldikçe, ya peçe karşıtı ya da peçe yanlısı olmak zorundaydınız. Müslüman kızların devlet okullarına alınmaya devam etmesi gerektiğini savunanlar laikliğe olan bağlılıklarını ne kadar vurgulasalar ve din savunucuları ile aralarına mesafe koymak için ne kadar çaba gösterseler de kısa sürede "peçe yanlısı" (ve bazı durumlarda tehlikeli İslamcılar) ilan edildiler. Örneğin bir grup entelektüel ve aktivistin düzenlediği, başlığı "Laikliğe Evet, Dışlanma Kanunlarına Hayır" olan çağrı, 20 Mayıs 2003 tarihli *Libération* gazetesinde yazarlarının onaylamadığı yeni bir başlıkla yayımlandı: "Seküler Okullarda Başörtüsüne Evet."[16] (Başlık değişikliği, bu sol eğilimli gazetenin editörlerinin dışlanma yanlısı tutumunu yansıtmaktaydı.) Aynı entelektüellerin birçoğu, feminist dergi *Pro-Choix*'nın editörleri tarafından "köktendincilik" yandaşları ilan edilince dergi yazı kurulundan ayrılmayı tercih ettiler. Ayrıca "peçe taraftarları" olarak da sunulmuşlardı.[17] Stasi Komisyonu raporunun (Ulusal Meclis çalışma grubunun hazırladığı rapor gibi) büyük bir bölümü, örtünün anlamı ve okullardaki her türlü aksaklığa İslamın ve radikal İslamcıların sebep olduğuna dair uzman görüşlerine ayrılmıştı. Raporda başörtüsünün çok-anlamlılığı, Kuzey Afrikalılara karşı sosyal ve ekonomik ayrımcılık ve okulların kendilerinden kaynaklanan finans ve yetki krizleri hakkında farklı şeyler ifade eden çok sayıda görüşe rağmen bu yetkililer, İslamdan kaynaklanan krizi kontrol altına almanın ve cumhuriyetin seküler gayelerini yerine getirmenin tek yolunun başörtüsünü yasaklamak olduğu sonucuna vardılar. İslami yalanların, Fransız laikliğinin sağlam hakikatini sulandırmasına izin verilmemeliydi. Bu şekilde, bir mutlaki-

---

[16] Metnin tamamı ve ek yorumlar *ProChoix*, sayı: 25 (Yaz 2003), s. 14-15'te yeniden yayımlanmıştır.

[17] Elisabeth Roudinesco, *Libération*, 27 Mayıs 2003.

yete karşı koymak için başka bir mutlakiyet sunuluyor ve kapılar, Arap/Müslüman "göçmen" nüfusunun acil ilgi gerektiren toplumsal sorunlarının çözülmesi için gerekli olan siyasi görüş alışverişine kapatılıyordu. Aslında bu durumda hâkim laiklik kavramının, savaştığını iddia ettiği İslam kadar tavizsiz olduğunu düşünüyorum.

OKUL

İlk ve ortaöğretim okullarında başörtüsünü yasaklayan kanun, cumhuriyetin düşmanına karşı açtığı savaşın sembolik bir ifadesiydi. Kamusal mekânların tamamında bütün başörtüleri yasaklanmış değildi. Devletten ödenek alan özel okullar yasak kapsamında değildi. Özgür özneler kabul edilen üniversite öğrencilerinin yanı sıra sokaktaki kadınların da tercih ettikleri biçimde giyinmelerine izin verildi. Yasağa karşı çıkan birçok kişinin de ifade ettiği gibi, başörtülü kadınlar seküler devletin temellerine yönelik bir tehlike olarak algılanmaksızın okulları ve devlet dairelerini temizlemeye devam ettiler. Yasa metni, genel bir uygulaması olacak şekilde hazırlandıysa da (bütün dikkat çekici dini simgeleri yasaklıyordu) şimdiye kadar kimse, Yahudi erkek çocukların kippa ya da Sihlerin türban takmasından endişe duymamıştı. Kanun onlara da, sonradan akla gelen bir fikir olarak ve herhangi bir tartışmaya yol açmadan uygulandı. Okul kıyafeti neden bu kadar önemliydi? Kanun neden öncelikle reşit olmayan Müslüman kızlara yöneltilmişti?

Bu soruların cevabı (daha önce de belirttiğim üzere) Üçüncü Cumhuriyet'ten beri okulların, cumhuriyetçiliğin aşılanmasının ve istikrarının sağlanmasının, Fransa'nın tek ve bölünmez bir ulus olarak yaratılmasının anahtarı olarak görülmesidir. Ferry Kanunları kapsamında çocuklar cumhuriyet değerlerinin beslenmesi ve yeniden üretilmesi için hedef kitleydi. Ayrıca rahiplerin kadınlar üstündeki gücünün (bu gücün, 1945'e kadar kadınlara oy hak-

kı verilmemesinin gerekçesi olarak kullanılacak kadar büyük olduğu düşünülüyordu) kırılması isteniyorsa, kızlara ulaşılması bilhassa önem taşıyordu. Kadınlar ve din hakkındaki eski endişe (ve devletin daha zayıf olan cinse karşı özel sorumluluğu) 2003'te İslama aktarıldı. Ama bu kez bir değişiklik vardı: Müslüman kızlar bütün savunmasız çocukların yerini aldı ve babalarının, erkek kardeşlerinin ve imamların başörtüsü takmaları için onlara yaptığına inanılan baskı, Katolik rahiplerin bir zamanlarki güçlü nüfuzunu çağrıştırdı. Başörtülü kızlar aynı zamanda, tam da savunmasız çocukların uzak tutulması gereken tehlikenin cisimleşmiş halleriydiler: Dini, bir virüs gibi okula taşıyorlardı. Kızların, cinsellik hakkında uygunsuz bir mesaj verdikleri algısı ise durumu iyice karmaşıklaştırdı (bkz. 5. Bölüm).

Stasi Komisyonu, önerilerini Ferry Kanunları'nın bir teyidi olarak sundu ama Üçüncü ve Dördüncü Cumhuriyetlerin altın çağından beri okullarda gerçekleşen muazzam değişiklikleri hesaba katmadı. Okullar artık eski itibarlarına sahip değildi ve aynı amaçlara hizmet etmiyordu. Dahası toplum da değişmişti. Geçmişte hiç olmadığı kadar derin bir ırk ayrılığı vardı ve bununla ilgili bir şeyler yapmaya isteksiz görünen siyasi liderler tarafından bu ayrılık derinleştiriliyordu. Okulların abluka altındaki bir toplumun mikrokozmosu olmalarının sebebi, dindar öğrenciler ve onların ebeveynlerinin sekülerizme meydan okumaları değil, eğitim sosyoloğu François Dubet'nin "kitleselleştirme" olarak adlandırdığı süreci de içeren birçok ekonomik ve toplumsal etkendi.[18] Bu durum, 1970'lerden itibaren, alt sınıflardan gelen öğrencilerin ortaöğretim okullarına (dört yıllık kolejlere ve sonrasında da liselere) girmesiyle ilgiliydi. Okulların görevinin, öğretmenlerin ro-

---

[18] François Dubet, "La laïcité dans les mutations de l'école," Michel Wieviorka (haz.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat* içinde (Paris: La Découverte, 1997), s. 85-172.

lünün ve okullarla toplum arasındaki ilişkinin değişmesi de bu sürece eşlik etmekteydi. Dubet'nin –birazdan söyleyeceklerimin dayanağını oluşturan– görüşlerine göre, meselenin esas noktası din değil (bazı durumlarda ırkçılıkla birleşen) sınıftı. Bu bakış açısına göre başörtüsü yasası, endişenin başka yere yönlendirilmesi, yani Fransız okullarını karıştıran toplumsal ve ekonomik ikilemlerle yüzleşmekten kaçmanın bir yoluydu.

1880'lerin Ferry Kanunları ilköğretimi seküler ve zorunlu yaptıysa da, aslında nüfusun sadece küçük bir bölümü eğitim sürecini tamamlayabilmişti. Uygun niteliklere sahip öğrencilerin sadece yarısı ilköğretim diploması alabildi; ortaokulu tamamlayanların sayısı ise çok daha azdı. Dubet bunun, on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında ve hatta yirminci yüzyılın ortalarına kadar bile birçok göçmenin, çoğu işçi gibi, okulda değil işyerinde asimile edildiği anlamına geldiğini söylüyor. Okula gidenler de sadece öğrenci muamelesi gördüler; yani eğitimlerinde sosyal kökenleri ve duygusal sağlıkları dikkate alınmayan, akıllı uslu olma potansiyeli taşıyan bireyler olarak ele alındılar. (1960'ların başında üniversiteden aldıkları bir yıllık izin sırasında Paris'e gelen Amerikalı arkadaşlarım, kızlarının yeni ortama nasıl uyum sağladığını merak ettikleri için öğretmeniyle tanışmak istediklerinde böyle bir anlayışla karşılaşmıştı. Öğretmenin kısa ve net cevabı şaşırtıcıydı: "O çok uslu ve iyi defter tutuyor." Memleketlerindeki veli toplantılarında alışageldikleri psikolojik analizler buraya kadardı!) Öğretmen, öğrenmenin yararlarını benimsetmek için oradaydı; diğer türden sosyal hizmetler vermek için değil. O zamanlar gençlik kültürüne dair ne vardıysa, hepsi okulun kapısında bırakılmalıydı. Bu sebeple okul, ilkesel olarak, Yahudiler ve Protestanlar gibi azınlık çocuklarının hoş karşılandığı bir yerdi. Dalga geçme, ırkçı lakaplar ve öteki hoşgörüsüzlük biçimleri şüphesiz sınıf kapılarının dışında gerçekleşse de, bu resmi öğrenim ortamında kabul edilemezdi. Çocuklar talimatlara uygun

giysiler ya da üniforma giyiyorlardı ve erkeklerle kızlar ayrı sınıflarda okutuluyordu. Dubet, karma eğitime itirazın sosyal faaliyetleri ve duyguları uzak tutma arzusundan kaynaklandığını açıklıyor: "Ahlaki eğitimin büyük bir kısmı ailelere bırakılmıştı."[19] Başörtüsü yasağını savunanların şimdilerde laikliğin alamet-i farikası olarak gördüğü ve çığırtkanlığını yaptığı karma okullar --cumhuriyetin toplumsal cinsiyet eşitliğine ebedi bağlılığının göstergelerinden biri– 1960'lara kadar yoktu. Sonrasında da, sırf yeni inşaat için kaynak sıkıntısı nedeniyle erkekler ve kızlar için ayrı bina yapımına son verildi.

Değişiklikler 1960'larda başladı ama 1970'lere kadar herkesin koleje (bizim ortaokulumuz) ve hatta liseye gitmesi beklenmiyordu. Dubet'nin hesabına göre, artık yirmi yaşın altındaki her yaş grubunun yaklaşık yarısı okula gidiyor, hatta birçoğu öğrenci olmalarına rağmen maaşlı çalışıyordu. Yayılmanın bir ölçütü de sınıfların kalabalıklaşmasıydı. Örneğin aşırı kalabalık lise sınıflarının oranı 1983'te yüzde 9,4'ten, 1990'da yüzde 32,9'a yükseldi.[20] Okul nüfusu artarken devletin milli eğitime ayırdığı pay azaldı. Bu bağlamda okullar arasındaki sosyal farklılıklar daha görünür hale geldi. Sistemi nasıl kullanacaklarını bilen orta ve üst sınıf ebeveynler için çocuklarını iyi bir okula göndermek birincil önem kazandı. İşçi sınıfından ebeveynlerin daha az sosyal sermayesi ve nüfuzu vardı, bu yüzden çocukları çoğunlukla daha niteliksiz okullara gitmek zorunda kalıyordu. "Göçmen" banliyölerindeki ailelerin çocukları ise kendi mahallelerindeki olanaklarla sınırlanmışlardı. Tabii ki özellikle bu okullarda, toplumsal sorunlar kapıda bırakılamıyordu. Çelişkili bir biçimde, okullar bir yandan önemi gittikçe artan bir sınıf atlama alanı haline geliyor, ama bazı okullara (sistemin özel

---

[19] *A.g.e.*, s. 91.

[20] Timothy B. Smith, *France in Crisis: Welfare, Inequality and Globalization since 1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 199.

ilgi ve özel ödenek gerektiren sorunlu noktalarına ağırlık veren ZEP'lere) gidiyor olmak verilen sözlerin gerçekleşmesini sağlamıyordu. Bu durum ise, işe girebilmelerinin önkoşulu olarak okula devam etmeleri beklenen öğrencilerin öfkesini artırmaktan başka işe yaramıyordu. 2005 sonbaharındaki karışıklıklar sırasında *varoşlardaki* birçok öğrenci, okula devamlılıklarının sadece faydasız değil, üstüne üstlük zararlı olduğundan yakınıyordu. Zira devam zorunluluğu yüzünden, aşağı kesimden gelenler olarak tanımlanıyorlardı ve böylece herhangi bir iş için yeterince hazırlıklı olmadıkları varsayılıyordu. Okullar bir entegrasyon aracı değil, mevcut toplumsal hiyerarşileri yeniden üretmenin ve hatta sağlama almanın bir yoluydu.

Dubet, eğitimin kitleselleştirilmesi meselesine, ergenlik dünyasını sınıfa taşıyan yeni bir kültürün eşlik ettiğini söylüyor. "Cumhuriyetçi laiklik, okul ile toplum arasındaki mesafeye dayanıyordu, fakat daha sonra okul yavaş yavaş kendisini, neredeyse hiç karşı koymadığı kitlesel bir gençlik kültürünün etkisine bıraktı."[21] 1968 sonrasında, birçok sekülerizm yandaşı solcuyu sevindirecek biçimde resmi kıyafet kuralları kaldırıldı ve çocuğun bir bütün olarak gelişimi üzerine vurgu yapılmaya başlandı. Okul (cumhuriyet değerleri öğretiliyor olsa dahi) bireyselliğin teşvik edildiği bir yer haline geldi. Öğrencilere kendilerini ifade etme, ayırt edici kıyafetler ve saç stilleri aracılığıyla kimliklerini tanımlama hakkı tanındı. "Ergenler için 'görünüş' sadece bir dış kabuk değil, kişinin hakiki sureti, kelimenin tam anlamıyla çehresidir."[22] Kot pantolonların ve rastalı saçların makul görüldüğü bu bağlamda, birçok öğrenci (kendilerinin takmadığı) başörtüsünü bir diğer kendini ifade etme tarzı olarak gördü. Bazı din adamları için de aynı şey geçerliydi. Kardinal Lustiger, "İslam me-

---

[21] Dubet, "La laïcité dans les mutations," s. 97.
[22] *A.g.e.*

selesini ergenlik sorunuyla karıştırmayın," diyerek kanun yandaşlarını uyarmıştı.[23] Ama yasanın yaptığı tam da buydu: On dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl laikliğinin uzun süre önce yok olduğu gerçeğini göz ardı etmek ya da reddetmek ve başörtüsünü yasaklayarak normalde öğrencilerin kimliklerini dışavurmalarına olanak sağlayan hoşgörüde bir "başörtüsü" istisnası yaratmak. Yaşça daha büyük birtakım devlet adamları –kendileri de yirminci yüzyılın ilk yarısındaki okullardan çıkma birinci sınıf sosyal bilimciler– sohbetlerimiz sırasında ısrarla başörtüsü yasağının, bildikleri ve sevdikleri laikliği bir şekilde koruyacağını ya da yeniden tesis edeceğini söylediler! Sanki 1930'lardan bugüne kadarki dönemde tarihin hiçbir müdahelesi olmamıştı. Diğer durumlarda Fransız kurumlarını zekice analiz eden bu kanun yandaşları, neden hafızalarında yaşattıkları okullarının yok olmasından, İslamla neredeyse hiçbir alakası olmayan bu kayıptan, bir şekilde Müslümanları sorumlu tutuyor? Acil bir yasağa duyulan gereksinim hakkındaki akıldışı ısrarları, başörtüsünün toplumsal ve siyasi bir rahatsızlık olarak ne kadar fazla anlam yüklendiğini gösteriyor.

Kıyafete yöneltilen disiplin cezalarından bir diğeri, başörtüsü tartışmasını hem gülünç hem de gayet açıklayıcı bir şekilde karmaşıklaştırdı. Konu *affaire du string*, yani G-string meselesiydi. 2003 Ekiminde bazı okullardaki öğretmenler ve müdürler, bazı kızları, düşük belli pantolonları ile kırpılmış tişörtleri arasından görünen G-stringler giydikleri için kıyafetlerinin uygunsuz olduğu düşüncesiyle eve göndermeye başladı. Öğretmenlere göre bu tarz bir kıyafet, uygun görülen kendini ifade etme biçimlerinin sınırlarını aşıyor, sınıfın dikkatini entelektüel meseleler yerine erotik mevzulara yöneltiyordu. Bazı yorumcular G-string ile örtüyü bir elmanın iki yarısı olarak

---

[23] Kardinal Jean-Marie Lustiger'in 19 Ekim 1989'da Agence France Presse ile yaptığı bir görüşmeden alıntı. Ayrıca bkz. Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 52-53, ve c. 2, s. 245.

ele aldı. Vakalardan birinde beden gereğinden fazla açıktı, ötekisinde ise fazla gizliydi. Kızlar G-string'i erkeklere daha çekici görünebilmek için giyiyor, başörtüsünü ise o olasılığı reddetmek için takıyorlardı. Bazı feministlere göre iki durumda da kadınlar aynı şekilde tahakküm altına alınmış oluyordu; diğerlerine göre ise arzunun açıkça tanınması ile bastırılması arasında büyük fark vardı. Bir hükümet yetkilisi bütün bu farklılıklardan kurtulmak için üniformaya geri dönülmesini önerdiğinde, hem bunu modası geçmiş bir pratik olarak görenler hem de genç kızların günün modasını takip etme hakkını savunanlar üniforma önerisine karşı çıktı. İki bakış açısından da hükümetin müdahalesi kabul edilemezdi. Şüphesiz G-string yalnızca bir moda beyanı olarak ele alınırken (kızların kendilerini modayı takip etmeye mecbur hissetmeleri eleştirel bir şekilde tartışılmıştı tabii ki), örtü, etkilerinden cumhuriyeti korumak için bir kanun ihtiyacına yol açan çok daha tehlikeli bir şey olarak görülüyordu. Kızların, erkeklerin dikkatini çekebilmek uğruna kendi bedenlerini kötüye kullanmaya razı olmalarından yakınanların çoğunun, bunu durdurmak için hukuki önlem önerisinde bulunmaya niyetleri yoktu. Ergenlerin dünyasının bu tarz zorluklar ortaya koyduğunu ve okulun görevinin bu dünyaya karşı çıkmak yerine onunla birlikte çalışmak olduğunu kabul ettiler. Fakat aynı kişiler başörtüsünü yasaklamaya yönelik hukuki önlemin gerekli olduğunu düşünüyorlardı; *o* kıyafet parçası, ergenlerin kendilerini ifade etmesiyle alakalı değildi. Öyle olsa dahi, onun ifade ettiği kişilik biçimi kabul edilemezdi.

Öğrencilerin kendilerini ifade etmelerine ve okulun bireylerin gelişimine bütünsel yaklaşması gerektiğine yapılan yeni vurgu, öğretmenlerin rollerinde ister istemez değişikliğe yol açtı. Artık sadece eğitmen değil, aynı zamanda rehber olacaklardı. Teoride, öğretmenlerin ergenliğin duygusal taleplerine on dokuzuncu yüzyıldaki meslektaşlarından daha anlayışlı yaklaşmaları, öğrencilerinin

hayatları ve gelişimsel sorunlarıyla seleflerinden daha ilgili olmaları bekleniyordu. Bu, öğrencilerin ve öğretmenlerin benzer sosyal çevrelerden geldiği ilkokullarda, kolejlerde ve liselerde iyi işlemiş olabilir ama daha yoksul bölgelerde –ZEP'lerde– öğrencilerle öğretmenler arasındaki mesafe daha büyüktü. (Bu okullar, ulusal çaptaki toplam sayının yaklaşık yüzde 10'unu oluşturuyor.) Bu okullarda öğrenciler çoğu zaman kendilerini anlamayan ve içinde bulundukları koşullarla empati kuramayan öğretmenlerle karşı karşıyaydı. Öğretmenler ise, seleflerinin ya da daha elit bölgelerde eğitim veren meslektaşlarının nadiren karşılaştığı disiplin problemleriyle uğraşıyordu. Kızgın ve hoşnutsuz öğrenciler ve onların ebeveynleri tarafından yetkilerine meydan okunan bu öğretmenler, sadece otorite kaybı yaşadıklarını hissetmekle kalmadılar, aynı zamanda mesleki kimliklerinin de itibarını kaybettiğini gördüler. Bir zamanlar Fransız öğretmenlerin payına düşen yetkiye ve toplumsal statüye onlar sahip değillerdi. Buna bir de hükümetin eğitim ödeneğinden yaptığı kesintiler, düşük maaşlar ve banliyölerdeki sosyal hizmetler ve sosyal merkezler için gittikçe azalan harcamalar eklenince öğretmenlerin karşılaştığı zorluklar çoğalmış oldu.

Sorun teşkil etmesine rağmen söz konusu olan sadece disiplin değildi. Filozof Etienne Balibar, eğitimin insanların zihinlerini ve böylece yaşamlarını şekillendirme gücüne dair bir zamanlar sorgulanmayan inancı değiştirenin tam da bilginin konumu olduğuna işaret eder. Söz konusu olan sadece, "göçmen" gençler arasındaki yüksek işsizlik oranlarının, eğitimin iyi bir işe giden güvenilir yol olduğunu belirten faydacı kanıyı yalancı çıkartması değildi. Aynı zamanda, bilginin kendi içinde iyi bir şey olduğu anlayışı da bir bütün olarak kültürde eskisi kadar önem taşımıyordu. Bilgiyle gelen güç, bir zamanlar onu elde etme arzusunu harekete geçirir ve böylece hem öğretmenleri hem de öğrencileri heyecanlandırırdı. Bu güç eksildikçe, öğretmenlerin bir zamanlar sırf çok şey *bildik-*

lerinden dolayı görmeyi bekledikleri saygı azaldı. Gittikçe daha çok, zihin eğitmenleri olarak değil de sadece birer devlet memuru, kuralları yerine getiren disiplinciler olarak görülmeye başlandılar.

Balibar çoğu öğretmenin, hatta ZEP'lerde çalışmayanların bile, o bölgelerde görev yapan meslektaşları arasında oldukça görünür olan mevki ve yetki kaybıyla özdeşleştiğini iddia ediyor. Bu sebeple Fransa'daki belli başlı ortaokul sendikaları, üyelerinin birçoğu ZEP'lerdekilerin karşılaştığı zorluklarla karşılaşmamış olsa dahi, başörtülerine getirilen yasağı destekledi ve güçlü bir siyasi seçmen grubu oldular. Balibar'a göre bunu yapmalarının sebebi, "hizmet ettikleri devletin gücünün [kendi otoritelerine] verdiği sembolik onay dışında saygınlıklarını onarmanın başka çaresi olmamasıydı.... Tanımı ne olursa olsun laiklik bu toplu refleksin amacı değil aracıydı."[24] Başörtüsünün yasaklanması hem okulun hem de devletin öneminin yanı sıra, ikisinin içiçe geçmiş ilişkisini de onaylayan güçlü bir çıkış olarak göründü. Burada örtü sembolizminin ne kadar aşırı anlam yüklenmiş olduğunu bir kez daha görüyoruz. Öğretmenlerin kaderi ulusunkiyle bir tutuluyor ve başörtüsünde çizilen sınırla, ikisini de korumak amaçlanıyordu. Okulun yirmi birinci yüzyılın yeni koşullarında oynayabileceği rol incelenebilir ve öğretmenlerin yetkisinin nasıl (yeni ya da farklı biçimlerde) yeniden tesis edilebileceği araştırılabilirdi. Bunun yerine başörtüsünü yasaklama kararı alındı ve böylece suç sistemin dışındakilere atılmış oldu. Okullardaki kriz –gerçekten de sadece bir kriz vardı– yabancı tesirlere, değerleri cumhuriyetinkilerle çatışan "göçmenler"e bağlandı. Çözüm yabancı tesirleri ortadan kaldırmaktı ve sonra her şey güzel olacaktı –ilgilenilmesi gereken daha büyük bir dizi toplumsal sorun olduğu göz önünde tutulduğunda, bunun hayali bir "onarım" olduğu görülür.

---

[24] Balibar, "Dissonances," s. 26.

ULUS

Cumhurbaşkanı Jacques Chirac Temmuz 2003'te Stasi Komisyonu'nu kurduğunda amacı ulusal birliğin sağlanmasıydı. Bernard Stasi'ye gönderdiği yönergede "Fransa seküler [*laïque*] bir devlettir," yazıyordu. Kilise ve devleti ayıran 1905 yasasından beri laiklik "kurumlarımıza derinlemesine kök" salmıştır. Aslında o yasa, "ulusal kaynaşma"nın temel bir veçhesi, toplumsal farklılıkların ulusun birliğini parçalamayacağını garantilemenin bir yolu haline gelmişti. Ama birliği sağlamanın yolu, farklılıkların tamamen reddedilmesinden geçiyordu. "Cumhuriyet vatandaşlardan oluşur," diyen Chirac şu şekilde devam etti, "onun gruplara ayrılmaması gerekir." "Komünalizme kayma riski" engellenmelidir. Zira ulusun geleceği gibi önemli bir mevzu söz konusudur. 1989'da bile ulusun geleceği, birçok yorumcu tarafından okullarda yaşananlara bağlanmıştı. Bir yorumcu şöyle yazıyordu: "Seküler devlet okulu, yani ulusumuzu oluşturan seküler ve cumhuriyetçi topluluğun münasip tek dışavurumu, tehlike altındadır. Bugün başörtüsü, peki ya yarın?"[25] Ulusal Meclis komisyonunun devlet okullarında başörtüsünü yasaklayan bir yasa için 2003'te yaptığı çağrı bu sorunun cevabıydı. "Yetkililerin, laiklik ilkesine kesin riayet hususunda her zamankinden daha ihtiyatlı olması gerekmektedir."[26]

Başörtülü birkaç kız öğrencinin ulusu yıkabileceğine ve hatta ulusun temelinde çatlaklar oluşturabileceğine inanmak oldukça güç. Ama tartışma bu şekilde devam etti. Artık yalnızca cumhurbaşkanı ve Stasi Komisyonu'nun birçok üyesi değil, ayrıca birçok siyasetçi, gazeteci ve halktan yorumcular da başörtüsü ve Fransa'nın geleceği meselesinin üstüne kıyamet alameti cilasını sürmeye başlamıştı. Başörtüsü, silahlı kuvvetle-

---

[25] Bridenne, "Les droits," s. 56.

[26] Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 42.

riyle ulusal bütünlüğe gölge düşürme niyetindeki yabancı bir ulusun bayrağı gibi görüldü. Bu güçlerin, genç ve savunmasız bireylerin (en etkili temsil kız öğrencilerdi) zihinlerini yozlaştırmaya ve böylece cumhuriyetin temel direklerinden biri olan laikliği aşındırmaya çalıştığı tahayyül ediliyordu.

Başörtüsü yasası, belirli bir ulusal kimliğin, değişmeyen (aslında değiştirilemeyen) bir hakikati ifade ettiği inancına dayanan, savunmacı niteliği iyice belirginleştirilmiş bir milliyetçilikten beslendi. Bu hakikate karşı çıkmak, Fransız egemenliğinin kendisine ve iradesinin ulusun temsilinde vücut bulduğu iddia edilen egemen halk düşüncesine karşı çıkmak anlamına geliyordu. Başka bir yerde bu ulus tasavvurunun nasıl da soyutlamaya (toplumsal, dini ve etnik kimliklerinden arındırılmış soyut bir birey fikrine) dayandığı üzerine yazmıştım.[27] Fransız Devrimi zamanında Eski Rejimin korporatist kuramlarına alternatif gösterilen soyut bireycilik, vatandaşlığın ve Fransızlara özgü evrenselciliğin temelini oluşturuyordu. Bu evrenselcilik siyasal ile toplumsal, soyut ile somut arasındaki çatışmaya dayanıyordu. Siyasi arenada –özerk olmadıkları için kendilerini temsil edemeyenler (en başta kadınlar, köleler ve maaşlı çalışanlar) hariç– herkes bireydi. Kişi bir birey olarak görülmek istiyorsa, her türlü grup üyeliği talebini ("toplumsal olan" başlığı altındaydı bu) bir kenara bırakmalıydı. Bu sebepledir ki, devrim sırasında Yahudilere ilk başta vatandaşlık verilmedi. Vatandaşlığa "bir ulus" olarak değil, bireyler olarak kabul edildiler. Fakat bağlı oldukları gruptan hiçbir zaman kopamayanlar ve bu sebeple asla bireyleşemeyenler vardı. Cinsiyetleri yüzünden soyutlanamadıkları düşünülen kadınların durumu böyleydi (erkeklerin aksine bedenlerinden kopamıyorlardı). Somut bir sonuç olarak

---

[27] Joan Wallach Scott, *Parité! Sexual Equality and the Crisis of French Universalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

1945'e kadar oy kullanma hakkını alamadılar. Farklı sebeplerden dolayı Müslümanlar şu an benzer durumdalar. Şüphesiz Müslümanlar resmi vatandaşlık için gerekli niteliklere sahipler. Fakat bireylerin inançlarını kamusal ve bireysel olarak kategorilere ayırmasını imkân dahilinde görmeyen bir dini cemaate mensup olmaları sebebiyle, soyutlanmaya uygun değildirler ve bu sebeple de asimilasyona elverişsizdirler.

1980'lerden ve özellikle de devrimin 1989'daki iki yüzüncü yıldönümü kutlamalarından beri, ulusun birliği ve bölünmezliği düşüncesine gittikçe daha çok vurgu yapılıyor. Bu vurgu mitolojik bir statü kazandı ve Fransa'daki çeşitli toplulukların hak mücadelelerinin uzun ve karmaşık tarihini gölgeledi. Bunların en belirgini, işçilerin verdiği ve başarıyla sonuçlanan, toplumsal yapıdaki sınıf ayrımının tanınması mücadelesiydi. Soyutlama evrenselciliğin ilkelerinden biri olmasına rağmen, pratikte ulusal birliği güvence altına alan, kültürel asimilasyonun sağladığı aynılık oldu. Bireylerin ciddiye alınabilmeleri için özerk olmaları yetmez, aynı zamanda ebedi oldukları düşünülen Fransız değerlerini paylaşmaları gerekir. Bu sebeple bugünkü çeşitli grupların –kadınlar, eşcinseller ve "göçmenler"– toplumsal ve hukuki olarak tanınma talepleri reddedilmektedir. Onlar komünalisttir, grup üyeliğine öncelik verirler, toplumsal dokuyu parçalayacak ve ulusun yapısını zayıflatacak "doğal olmayan" farklılıklar ileri sürerler.

Ulusu (birlik adına) bazı vatandaşların taleplerinden koruma bahanesi, Fransız refah devletinin (bazılarına göre) cömert düzenlemelerinin ulaşmadığı gruplar yararına adımlar atılmasına engel olmak için kullanılmıştır. Amerikan pozitif ayrımcılığının Fransa'da aforoz edilmesinin sebebi, buradaki sağcıların itiraz sebepleriyle aynı değildir (çünkü bu yöntem, uzun süredir uğradıkları ayrımcılık yüzünden ilerlemeleri engellenmiş olanlara kişisel yetenek dışında testler uygular). Sebep, pozitif ayrım-

cılığın Fransız evrenselciliğine ve onun zaruri bir sonucu olan ulusal birliğe karşıt olmasıdır. Bu bakış açısına göre, ayrımcılık yoktur çünkü grupların farklılıkları tanınmamaktadır. Eğer farklılık yoksa ayrımcılık nasıl olabilir ki?

Ülke içindeki grupların kabul edilemez talepleri, dışarıdan –Avrupa Birliği'nden ve Birleşmiş Milletler benzeri diğer uluslararası kurumlardan– gelen ve Fransız kurallarını başka bir yerin kurallarıyla ikame ederek ulusal egemenliğin kuyusunu kazan baskılara bağlandı. Tarihçi Timothy Smith, dış baskıları suçlamanın Fransız elitleri için, ilgilenilmeyi bekleyen iç sorunlarla yüzleşmeyi reddetmenin yolu olduğu görüşünü savunur. Bunlar yüksek işsizlik oranları; önceki nesillere kıyasla gençler, kadınlar ve "göçmenler" için son derece eşitsiz olan istihdam ve ücret seviyeleri; gençler ve yoksullara iş vermek yerine kamu sektöründe uzun yıllardır çalışan yaşlı personeli koruyan sağlık ve emeklilik sistemi gibi sorunlardı. Ona göre bunlar –çoğu zaman ulusal egemenliğin temelini zayıflatan kaçınılmaz ve kontrol edilemez bir güç olarak ifade edilen– "küreselleşme"nin değil, tecrit edilmiş ötekiler aleyhine (nüfusun yaklaşık yüzde 60'ını oluşturan) yerleşik sınıfları korumayı tercih eden ülke çapındaki siyasi karar alma mekanizmalarının bir sonucuydu. Smith'e göre, bugünlerde Fransız siyasetçiler sorumluluğu üstlenmek yerine suçu başkasına atmaktalar.

Her ne kadar Avrupalılaşmanın ve küreselleşmenin etkisini hafife aldığını düşünsem de, Smith'in analizini, başörtüsü karşıtı yasanın nasıl cumhuriyetin bir savunusu olarak tasvir edildiğini göstermede başarılı buluyorum. Aşırı milliyetçi bir retoriğe dayanan başörtüsü tartışması, dikkatleri yoksullaştırılmış büyük bir grubun sorunlarından alarak İslamın oluşturduğu hayali tehdite çevirdi. Bu nüfus, birçoğu onlarca yıldır Fransa vatandaşı olarak yaşamış, birçoğu dindar olmayan ve Müslümanlıklarını dinden ziyade kültür üzerinden tanımlayan ve kesinlikle siyasi açıdan radikal olmayan insanlardan olu-

şuyordu. Bu durum, Fransa topraklarında teröristlerin varlığını inkâr etmek anlamına gelmiyor; Fransız karar mercilerinin çok daha mühim bir soruyla, eski sömürge halklarının, uzun zamandır parçası oldukları bir topluma, "tamamıyla Fransız" olarak nasıl dahil edilebileceği sorusuyla karşı karşıya olduğu anlamına geliyor.

Başörtüsü tartışmasının, toplumsal kaygıların hayali düşmanlara yöneltildiği ve somut sosyal politikalar yerine hayali çözümlerin üretildiği bir çeşit "siyasi histeri" olduğunu ileri süren antropolog Emmanuel Terray'e katılmamak çok güç.[28] Göçmenlerin konumu ve onları Fransız toplumunun dışına iten ırkçı pratikler meselesi bir İslamcılık sorunu, İran ve Suudi Arabistan'la bağları olan bir dış tehdit olarak yeniden tanımlandı. Çözüm olarak da, bu tehdidi dengelemek üzere, Fransız ulusal kimliğinin tartışılmasına olanak tanıyacak bir platform yerine, bu kimliğin ifade ettiği gerçeklik olarak görülen militan sekülerizm kutsandı. Bu çözüme, Fransa nüfusunun toplumsal bölünmüşlüğü apaçık olmasına rağmen, ulusun homojenliğini korumayı amaçlayan savunmacı bir vurgu eşlik ediyordu. Bu apaçık gerçek hiçe sayılarak, toplumsal bölünmeden Müslümanların inatla asimilasyonu reddetmesi ve "kültür"lerine içkin "yabancılık" sorumlu tutulmuştu. Takiben, ayrımcılığın çaresi farklılıkları toptan reddetmek olarak görüldü. Eğer farklılıklar varsa, bu "komünalizm"in –Fransa'ya yabancı olan bir kavramın– hatasıydı.

Şüphesiz bir kriz vardı ama bu, yasa taraftarlarının tespit ettiği kriz değildi. Esas kriz, laikliğin, Fransız cumhuriyetinin sorgulanamaz ve değişmez hakikati konumuna yükseltilmiş olmasının, bir dizi zorlu sorunun belirtisi olmasından kaynaklanıyordu. Bunlar, yoksullaştırılmış, tecrit edilmiş bir "göçmen" nüfusunun nasıl kalkındırı-

---

[28] Emmanuel Terray, "L'hystérie politique," *Nordmann, Le foulard islamique* içinde, s. 103-17.

lacağı ve daha genel olarak, toplumsal *ve* siyasi anlamda farklılıkların nasıl tanınacağı gibi önemli sorunlardı. Siyasi ve fikri liderler (birkaç istisna dışında) doğrudan bu sorunlarla yüzleşmek yerine, siyasi kapasitelerinin zayıflığını ve felsefi kaynaklarının yetersizliğini ortaya koyan ırkçılık refleksine başvurdular.

SONUÇ

Bazı başörtüsü yasağı yandaşlarının ileri sürdüğü üzere, savundukları sekülerizm versiyonunun, sekülerizmin mümkün olan tek versiyonu olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Bu kişiler, tam tersini gösteren sağlam tarihsel kanıtların varlığına rağmen, 1789'a geri dönerek cumhuriyetin bütünlüğünün okullarda ve devlet işlerinde dinin kesin bir biçimde reddine bağlı olduğunda ısrar ettiler. Buna laikliğin "cumhuriyetçi modeli" adı verildi. Aslında Jean Baubérot'nun (Stasi Komisyonu'nun muhalif tek üyesi ve laiklik tarihçisi) da belirttiği üzere, laiklik düşüncesinin Fransa'da uzun bir tarihi var ve tanımlarından bazıları, başörtüsü tartışmasının karmaşası içinde sunulan tanıma oldukça ters. Laikliğin en az bir başka "model"i daha var: Bazı bağnazların "İngiliz-Amerikan" ve bu sebeple Fransa'ya yabancı olarak görmesine ve bir kenara itmesine rağmen Baubérot'nun doğruca Fransız bir bağlama yerleştirdiği (ve böylece laiklik hikâyesinin birden fazla versiyonu olduğunu gösteren) "demokratik bir model". Baubérot, öğretmen dernekleri ve eğitimle ilgilenen diğer topluluklardan oluşan bir konfederasyon olan Eğitim Birliği'nin, 1985 ila 1990 yılları arasında geniş kapsamlı bir plan önerisinde bulunduğunu yazıyor. O zamanlar sol iktidardaydı ve ülke siyasetine musallat olan farklılıklar meselesinin nasıl ele alınacağı hakkındaki düşüncelerinde şimdi olduğundan daha açık görüşlüydü. Baubérot, birliğin öncelikle doktrinin temel metinlerini yeniden değerlendirdiğini ve laikliğin "demokrasinin

vicdanı" olduğu hususunda ısrar ettiğini belirtiyor. Bu, "bilimsel düşüncenin dogmaya dönüşüp kemikleşmesini engellemeye" ve "dinin muazzam kültürel önemini inkâr etmeden sınırlanmasını sağlamaya" yönelik bir çabaydı.[29]

Birliğin 2000 yılını hedefleyen önerilerinde laiklik, zorlu meselelerin değerlendirilmesini sağlayacak bir temel olarak görülüyordu:

> Örnek olarak... "göçmen çocukları"nın okulda öğretilen kültür ile aileden gelen kültür arasında yaşadığı çatışmayı ele alalım.... Bu durumda, "göçmen dillerinin haklarını korumaya almak laikliğin görevidir". Ayrıca, "tarihsel bir cemaatin kimliğinin temelini oluşturan anadilin eksiksiz bilgisi"nin, "evrensel diyaloğa tam anlamıyla katılım sağlayan bir küresel iletişim dilinin bilgisi"ne eklenmesiyle gerçekleşecek "iki dilli eğitim" teşvik edilmelidir. Dahası, merkezine Batılı değerleri oturtan bir evrensellik kavramı terk edilmeli ve "çeşitli tekil kültürlerin içinde barındırdığı evrensel öğe" tanınmalıdır. Bu ülkeyi evrensel değerlerin taşıyıcısı olarak ele alan Fransız mesihçiliği... kesinlikle değerli bir mirastır. Fakat ilerici bir biçimde yenilenebilmesi için, Fransızların yeni bir evrenselliğin geliştirilmesine yaptığı bir katkı, kültürler ve değerlerin buluşmasının bir ürünü haline gelmelidir.

Okul, öğrencilerin demokrasinin temel taşı olan türden bir "derin düşünce, eleştiri [ve] deneyimleme" ile meşgul olacağı yerdi. Böyle bir demokrasinin sağlanmasına yönelik en büyük tehdidi "sivil din adamları"nın oluşturduğu düşünülüyordu. Bunlar "yolsuzluk uzmanları, ayrıcalıklarla bezenmiş büyük bir devlet teşkilatı, patronluğu kendilerine verilmiş ilahi bir hak addeden ve kendi görüşlerini tek doğru sanan kibirli üst düzey yöneticiler" idi. "2000 yılının laikliği, vatandaşların tıbbi etik, enformasyon, eğitim vs. gibi temel konularda kamusal tartış-

[29] Baubérot, "The Two Thresholds," s. 125.

malardan yoksun bırakılmamalarını sağlamalıdır."[30] Bu bakış açısına göre okul, aslında farklılıkların ortasının bulunduğu ve uzlaştırıldığı, yerleşik pratiklerin eleştirel bir bakışla yeniden değerlendirildiği ve düzeltildiği ve değişmez hakikatlere dair dogmatik çıkarımlar yapılmadan tartışmaların gelişmesine izin verildiği bir demokrasi beşiğidir. Bu anlamda okul, bileşenlerinin farklılıklarını bir eksiklik değil, bir kaynak olarak gören ve heterojen bir birim olarak tasavvur edilen ulusun üretimine katılım için, vatandaşlık için yapılan hazırlıktır.

Baubérot, tartışmasının sonunda, Fransa'da tarihsel olarak bu iki sekülerizm modelinin uzun süredir çatışma içinde olduğunu, demokratik modelin Hıristiyanlara ve Yahudilere halihazırda uygulandığını ve "cumhuriyetçi modeli etkin bir biçimde sadece İslama uygularsak sonucun felaket olacağını" belirtiyor.[31] "Sosyo-kültürel ve sosyo-dini çatışmaların görece üstesinden gelindiği ve geleceğin inşasına katkıda bulunduğu bir gelecek için olanak sağlayan"ın demokratik model olduğuna inanıyor. Baubérot'ya göre demokrasiye en tehlikeli engel din değil, dini ve seküler olanı mutlak tezatlar şeklinde ele alan cumhuriyetçi modeldir.

---

[30] *A.g.e.*, s. 126.
[31] *A.g.e.*, s. 135-36.

4 | BİREYCİLİK

Başörtüsü tartışmaları şiddetlendikçe, başörtüsü takanların niyetinin ne olduğu sorusu, bu sorunun cevabını zaten bildiklerini iddia edenlere rahatsızlık vermeye başladı. Dini aidiyetin göze çarpan biçimde teşhiri neye delalet ediyordu? Kızlar neden örtünüyordu? Kendi özgür seçimleri miydi bu, yoksa onlara zorla mı dayatılmıştı? Başörtüsü bireysel vicdanın meşru bir ifadesi olarak görülmeli ve bu yüzden özgürlükçü seküler hukuk kuralları tarafından koruma altına mı alınmalıydı? Bu sorulara verilen yanıtlar çeşitliydi, ancak kızların düşüncelerine tartışmalarda yer verilmeyişi göze çarpıyordu. Stasi Komisyonu başörtülü kızların sadece birkaçıyla görüşmüş ve bu görüşmeler kızların anlattıklarından etkilenebilecek dinleyicilerden uzak, özel toplantılar şeklinde düzenlenmişti. Her halükârda, komisyon kızların anlattıklarına önem vermemişti. Birinci elden tanıklıklara yer veren kitaplar ancak yasa geçtikten sonra basıldı ve sonradan ortaya çıktıkları için yasama sürecini etkileyemedi. Daha önceden ortaya çıkmış olsalardı bile, büyük ihtimalle çok az etkileri olacaktı; çünkü kızların öne sürdüğü görüşler diğer dinlerle ve sekülerizmle uyumsuz bir İslam anlayışının doğrulanması olarak algılanmıştı.

Yasağı destekleyenlerin ve desteklemeyenlerin pek çoğu laiklikle uyumlu bir şekilde, dinin, bireyin benimsediği değerlerden herhangi biri ve kişinin kamusal yaşamından kolaylıkla ayrılması gereken özel bir mesele

olması gerektiğine inanıyordu. Bu bakış açısına göre bireyler kendileri dışında kimseye karşı yükümlülüğü olmayan özerk varlıklardı. Yapmış oldukları seçimler kendilerini tanımlamaktan ziyade, zaten oldukları şeyin, akıl sahibi varlıklar olduklarının birer ifadesiydi. Başka bir deyişle, soyut birey bir olgu olarak gerçekleşmeliydi. Siyaset felsefecisi Michael Sandel'in "birbiriyle çelişebilen vatandaşlık görevleri karşısında dahi, reddedemeyecekleri sorumluluklarla 'yükümlü benlikler'" kavramı, Fransız cumhuriyetçi söyleminin birey tanımının bir parçası değildi.[1] Bireyler, kamusal (seküler) ve özel (dini) bağlılıkları ekseninde bölünmedikleri sürece cumhuriyetin üyesi olarak kabul edilmiyorlardı. Başörtüsü takan kızların bir kısmı, başörtüsü "kendilerinin bir parçası"[2] olduğu –yani benlikle, bu benliğin dini olarak vücut bulmuş hali arasında ayrım olmadığı– için başka türlü davranamayacakları hususunda ısrar ettiklerinde, onları eleştirenler bu söylemi gülünç buldular. Kızlar ya sanrılardan muzdaripti (mantıksız hislerin etkisi altında kalmışlardı), ya dürüst değillerdi (siyasi İslamın aracı olmuşlardı), ya da büyük olasılıkla, aksi takdirde razı olmayacakları birtakım davranışlara (erkek) aile üyeleri tarafından zorlanıyorlardı. Bu açıdan bakıldığında, örtünmek aslında saygı duyulacak bir seçim olarak görülmüyordu.

Başörtüsüne karşı olanlara göre, yasak kızların okuldan atılması anlamına gelecek olsa dahi, modern Fransız devletinin kahramanca bir hareketiydi. Böylece kızlar hayatlarını bilgiye ve özgürlüğe açacak, geleneksel cemaatlerin karanlığı ve baskısından kurtarılmış olacaktı. Buradaki çelişki –yasanın tercih hakkı sunmak amacıyla tasarlanmış olmasına rağmen bu hakkı reddetmesi– yasanın destekçileri tarafından fark edilmedi. Bunun

---

1 Michael Sandel, "Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience," *Bhargava, Secularism and Its Critics* içinde, s. 87.

2 Lévy, *Des filles comme les autres*, s. 63.

nedenleri arasında kendi felsefelerinin üstünlüğüne olan sarsılmaz inançları ve bu üstünlüğü evrenselcilik, ilerleme ve medeniyetle bir tutmaları sayılabilir. Yasak taraftarları, genç kadınlara zorla kabul ettirilecek bir yasayı meşrulaştırmak amacıyla, bu kızları, baskıcı ve otoriter bir cemaat tarafından seçme hakları ellerinden alınan mazlumlar olarak tanımladı.

Başörtüsü takan kızların birçoğunun, söz konusu eylemlerini ailelerinin rızasına karşı gelerek gerçekleştirmiş olmaları oldukça ironikti. Örtünmeyi, mensup oldukları cemaatlerde ve toplumun genelinde eksik buldukları birtakım manevi değerlere yönelik bireysel bir arayış dahilinde yaptıkları kişisel bir tercih şeklinde tanımlıyorlardı. Kanımca Olivier Roy İslamın Batıda yaşayan genç nesil Müslümanlar tarafından yeniden keşfini, diğer çağdaş dini uyanış hareketlerine (Yeniden Doğuş Hıristiyanlığı, karizmatik Katoliklik, ortodoks Yahudilik) ve genel olarak Yeni Çağ dinlerine bağlayarak doğru bir çözümlemede bulunuyor. Roy söz konusu olguyu şu şekilde tasvir ediyor:

> Dinsellikte vurgulanan, ... kendini gerçekleştirmenin önemi, inananın bireysel bağlılığına dayanan dini bir cemaati seküler bir ortamda yeniden kurma çabaları (ve bu sebeple mezheplerin çoğalması), yerleşik dini otoriteyi reddetme ve erişilmesi kolay olan bir bilgiye yönelik kişisel arayış, hukuka yönelik köktenci bir yaklaşımla (kişinin hayatının her alanında Tanrı'ya itaat etmesi) senkretizm ve manevi göçebeliğin yan yana getirilmesi, guruların ve kendini ruhani lider ilan edenlerin başarısı ve benzerleridir.[3]

Roy'un bakış açısına göre Müslümanların bu tarz bir dindarlık anlayışına sahip olması, onların zaten modernleştiğini ve Batı bireyciliğinin değerlerini benimsediğini gösteriyor. Pratiklerini, benliğin Tanrı'ya tabi kılınması olarak

---

[3] Roy, *Globalized Islam*, s. 6.

tanımlayıp tanımlamamaları bu gerçeği değiştirmiyor. Roy'un analizi başörtüsü takanların sadece bir kısmının gerekçelerini açıklıyor. Fakat yine de olguların "modern" karakterine yaptığı vurgu, benim öne sürdüğüm iddialar açısından da can alıcı bir öneme sahip.

Başörtüsü karşıtı yasayı destekleyen Fransızlar çağdaş İslami dinselliği, esasen teokratik amaçlar güden geleneksel İslama dönüş olarak tanımladılar. Bu sebeple İslam, seküler devletin karşısına çıkan diğer dinlerden farklıydı. Başörtüsü yasağından önce Fransız sınıflarında kippalara ve Sih türbanlarına izin veriliyordu. Kısıtlama gereksinimine İslam sebep olmuştu; münferit bir kültür olarak aynı anda hem siyasal açıdan tehlikeli hem de kişisel açıdan baskıcı olan İslam. Yasa koyucuların kurguladığı şekliyle İslam kültürü, başörtülü kızları kendi rızaları olmaksızın tutsak etmişti ve bu kızları özgürleştirmek devletin sorumluluğuydu.

Daha önce de belirttiğim üzere, Fransız ve İslam kültürü arasındaki ihtilaf, karmaşık gerçeklikleri basit karşıt kategorilere indirgeyen ideolojik bir kurguydu. Tercih meselesi söz konusu olduğunda, bireysel özerklik ve kültürel baskı karşıt iki kategori olarak ele alınıyordu. Fransız cumhuriyetçi kuramın temelinde hayat tarzına, değerlerine ve siyasete ilişkin seçimlerinden önce var olan özerk birey yer alır; bu seçimler, tanımı gereği özerkliğinden vazgeçmeyen sabit bir öz benliğin dışavurumlarından ibarettir. Bu kuramı eleştirenler, bireyin tam anlamıyla özerk olmadığını, çünkü bireyselliği (ve Fransızlığı) tanımlayan ve diğer olasılıkları göz ardı eden bir dizi normatif değişkenin sınırları içinde hareket ettiğini belirtir. Bunlara göre, Fransız vatandaşları da aynen dini özneler gibi 'yükümlü' benliklerdir; çünkü kendilerini, kendi tercihleri olmayan koşullar içinde anlamlandırırlar. Bireyin dış etkilerden önce var olduğunu öne süren görüş, kültürel inanç maskesinin arkasına gizlenir.

Karşıtlığın öteki kutbu da (İslam = kültürel baskı),

İslamın dini ya da manevi olarak "yükümlü" kişilikler kurgulayan tek din olmadığının altını çizenler tarafından eleştirilmişti. İslamın diğer dinlerle ortak noktası, benliğin ilahi otoriteye ve onun buyruklarına tabi kılınmasıdır. Roy'a göre, eğer kamusal ile özel alan ve din ile devlet arasındaki keskin ayrımın kökenleri tarihsel olarak Hıristiyanlıkta (özellikle de Protestanlıkta) yatıyorsa, Yeni Çağ dindarlığına göre benlik bölünemezdir. Bu sebeple de kamusal ve özel alan ayrımı, ahlaki ve etik açıdan anlamlı değildir. Çeşitli dindarlık biçimleri arasında hâlâ önemli farklılıklar bulunmasına rağmen, hepsi de benliğin, kendi iradesi tarafından değil, dini normlar tarafından oluşturulduğu fikrini paylaşıyor. Bu normlar, benliğin gerçekleştirilebilmesi için bir dizi ahlaki pratiğin yerine getirilmesini salık verir. Antropolog Saba Mahmood bu pratikleri, İslamı tanımlarken kullandığı "alışkanlık edindirilerek öğrenme" [*habituated learning*] tabiriyle ifade ediyor. Mahmood'a göre iç ve dış arasında ayrım yoktur; daha ziyade, "bedenin dışsal davranışları, hem içselliğin gerçekleştirilme olasılığını hem de bunun için kullanılacak araçları teşkil eder."[4] Bazı kadınların Kuran yorumuna göre örtü, 'hem var olmanın hem de belirli bir insana dönüşmenin," ahlaklı ve erdemli bir insan olmanın aracıdır. (Kutsal metinlere bakıldığında benzer şeyler, kippa takan Yahudi erkekler, peruk takan Yahudi kadınlar ve başlarına türban dolayan Sih erkekler için de söylenebilir.) Antropolog Talal Asad (İslama gönderme yaparak) bize bu tarz bir insanın, "kendi kendini yöneten ama özerk olmayan" bir birey olduğunu söylüyor. "İnançlı bireyi ahlaki açıdan bağlayan ve faydacı mantık üzerine kurulu bir sistem olan şeriat, bu bireyden bağımsız olarak varlığını sürdürür. Aynı zamanda, her Müslüman bu sistemin kurallarını keşfedecek ve onlara riayet edecek

---

[4] Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 6, sayı 2 (2001), s. 215, 214.

psikolojik yetiye sahiptir."[5]

En azından bazı Müslüman kızların bu tarz bir keşfe çıkmış olabilecekleri ve seçtikleri yolun diğer mezhepsel dindarlıklarla benzerlikleri olduğu, yasayı tartışanların aklına gelebilecek fikirler değildi. Bireyciliğin de bir inanç biçimi olabileceği fikrinin kabul edilmesi de eşit derecede zordu. Başörtüsü yasağını destekleyenler için özerk benlik nesnel bir olguydu. Yasayı destekleyenler meseleyi, İslam kültürü ile Fransız bireyciliğinin yüzleşmesi olarak algıladılar. Başörtüsü o kültürün yalnızca bir dayatması olabilirdi. Örtünün yasaklanması ise özgürlük ve eşitliğin galip geldiği anlamına geliyordu.

YASA YANLISI GÖRÜŞLER

Devlet okullarında başörtüsü meselesi ile ilgilenmek üzere görevlendirilmiş olan iki araştırma heyetinin raporlarında, başörtüsü ya özgürlüğün reddi ya da aklın yitirilmesi olarak sunulmuştu. Bernard Stasi'nin vardığı sonuca göre "örtü kadınların yabancılaştırılmasının nesnel bir simgesidir."[6] Yasayı meşrulaştırmak için öne sürülen en etkileyici söylemlerde dahi tutarsızlık söz konusuydu: Başörtüsü takma tercihi asla mantıklı bir tercih olarak görülemezdi. Bazı [*certains*] kızların başörtüsünü bir bağımsızlık aracı olarak tasavvur ettiği kabul edilmişti. Fakat Ulusal Meclis çalışma grubu, çok daha fazla sayıda [*beaucoup*] kadının örtüyü baskıcı bulduğunu vurgulamaya ısrarla devam etti.[7] Tabii ki bu iddiayı desteklemek için hiçbir istatistiksel verinin öne sürülmediğini söyle-

---

[5] Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), s. 197. (Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

[6] Terray, "L'hystérie politique," s. 113 içinde.

[7] Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 77.

meye gerek yok. Ortada anekdotlar ve halihazırda başörtüsü yasağının gerekli olduğunu düşünen "uzman"ların görüşleri dışında hernangi bir veri yoktu. Sistematik bir çalışmanın yapılmasını engelleyen, gerçekleri saptırma arzusundan ziyade, özgür bireylerin asla kendi iradeleriyle örtünmeyi seçmeyeceklerine dair kuvvetli inançtı.

İki kurulun da vardığı ilk sonuç, baskıya karşı koyma yetisi olmayan kızların, babaları ya da daha sıklıkla erkek kardeşleri ve cemaatteki diğer genç erkekler tarafından kendi ikincil konumlarını açıkça ilan etmeye zorlanmış olduğuydu. Sosyolog Juliette Minces Ulusal Meclis'e örtünün tek bir anlamı olduğunu söyledi. Örtü, kadınların ikincil, cinsel açıdan tehlikeli ve korunmaya muhtaç varlıklar olduğuna yönelik İslami inancı temsil ediyordu.[8] Örtünmeyen kızlar, etraflarındaki erkekler tarafından "hafif kadınlar" olarak görülüyordu. Aile onurunu zedeledikleri gerekçesiyle taciz, dayak ve hatta toplu tecavüz gibi cezalara maruz kalıyorlardı; banliyölerde hüküm süren korku saltanatının imgeleri bu şekildeydi. Bu mahallelerde (göçmenlerin yaşamadığı mahallelerde de olduğu gibi) kızların oğlanlar tarafından saldırıya uğradığı su götürmez bir gerçektir. Fakat durum kanun yapıcılar tarafından abartılıyordu. Seks düşkünü Arap oğlan ya da erkek figürü, kadim ırkçı stereotiplerden biridir (bkz. 2. Bölüm) ve bu imge başörtüsü tartışması esnasında sıklıkla gündeme getirildi. İslami öğretinin, bu erkeklerin uyguladığı şiddeti meşrulaştırdığı düşünülüyordu; çünkü onlara göre İslamın gözünde başörtüsü takmayan kızlar cinsel saldırıya uğramayı hak ederler. Başörtüsü takmanın kendi kararı olduğunda ısrar eden bir kız, başörtüsünü yasaklamanın, erkeklerin bazen sebep olduğu bu tarz sorunlara nasıl bir çözüm sunabileceğini merak ediyordu –yanlış tavırlarından dolayı *erkeklerin* cezalandırılması gerekmez miydi? Kanun yapıcıların verdiği ya-

[8] *Laïcité française*, c. 1.

nıt, devletin, doğaları gereği kendilerini korumaktan aciz olan, henüz reşit olmamış kızları koruyacağı ve onlar için özgürleşmenin en doğru yolunu seçeceği yönündeydi. (Sonuçta sorumluluk, birtakım babalardan ötekilere aktarılıyordu.) Bir tanığın dile getirdiği üzere, kızları "doğal olmayan" bir biçimde davranmaya zorlayanları devletin iktidarı alt edecekti. Yasa, ortak adetler ve pratikler karşısında ulusun önceliği olduğunu ilan ediyordu. "Kızları dini simgeler taşımaya mecbur eden baskılar var. Aile ve toplumsal çevreleri kızlara, kendilerinin yapmadığı bir tercihi dayatıyor. Cumhuriyet bu kızların acı çığlıklarına daha fazla kulak tıkayamaz. Okul, onlar için özgürlük ve kurtuluş alanı olarak kalmalı, acı ve aşağılanma mekânı haline gelmemelidir."[9] Komisyon üyelerinden biri olan sosyolog Patrick Weil'in mantığına göre, yasa sadece başörtüsü takmak istemeyen kızları toplumsal baskıdan korumakla kalmayacak, aynı zamanda başörtülü kızların gerçekte yapmak istedikleri tercihi –asla başörtüsü takmama tercihini– yapabilmelerini sağlayacaktı.[10] Aksine işaret eden –kızların pek çoğunun başörtüsünü kendi rızalarıyla, hatta ailelerini karşılarına almak suretiyle taktığını gösteren– kanıtlar bulunmasına rağmen, kurul üyeleri bunun bir özgür tercih edimi olduğunu kabul edemedi. Dahası, başörtüsü takan kızların davranışını, başörtüsü takmayan kızların özgür iradelerini ihlal edebilecek (fiili olmasa bile) olası bir tehlike olarak gördüler. Küçük bir azınlığı istedikleri gibi hareket etmekten alıkoymak anlamına gelse dahi, nihayetinde devletin koruması gereken, başörtüsü takmak istemeyen –yani doğru seçimi yapmış olan– kızların bireyselliğiydi.

Her halükârda, yasanın destekçileri, şayet özgür iradeleriyle başörtüsünü tercih eden kızlar varsa, onların bu seçimi yanlış sebeplerle yaptıklarından emindi. Örtü-

---

[9] Stasi, *Laïcité et République*, s. 128.

[10] Patrick Weil, "A Nation in Diversity: France, Muslims, and the Headscarf" (25 Mart 2004), www.openDemocracy.net.

ler Pakistan, İran ve Suudi Arabistan'dan Fransa'ya kadar uzanan uluslararası bir İslamcı hareketin amblemi olarak görülüyordu. Bu sebeple onları takan kızlar, belki de farkında olmadan, yabancı güçlerle işbirliği yaptıklarını ilan ediyorlardı. Belki de bu durumdan haberdardılar; kim bilebilirdi ki? Yasak yandaşlarının tahayyülünde örtü kasıtlı bir anlam karışıklığını simgeliyordu. Amacı gerçeği hiçbir zaman açığa çıkartmamak, gizlemekti. Bu sebeple, tüm derslere giren ve iyi notlar alan bir öğrenci gerçekte dini değil politik bağlılıkları olan bir asi olabilirdi. Doğuyu Batıyla karşı karşıya getiren ideolojik bir savaşta neyin politik, neyin dini olduğu nasıl ayırt edilecekti? Birçok uzman şeriata göre örtü takma zorunluluğu olmadığının altını çizdiğine göre, burada kesinlikle sinsi siyasi amaçlar güden "köktendinci"lerin tesiri söz konusuydu. Ayrıca başörtüsü takan kadınların, daha seküler eğilimleri olan sınıf arkadaşları üzerinde bıraktığı etki nasıl belirlenecekti? Bu bir sitem miydi? Bir vicdan çağrısı mıydı? Bir tehdit miydi? Ulusal Meclis raporunun uyarısına göre, "dikkat çekmek için yapılan bir eylemle, protesto için yapılan bir eylemi –yasa tarafından yasaklanan bir dini propaganda eylemini– ve dini inanç simgelerinin "normal" bir biçimde taşınmasını ayırt etmek kolay değildir".[11] Öğretmenler aradaki farkı anlayabilir, ancak yargıçlar ve yasa koyucular bu ayrımı yapabilecek konumda değillerdi. Ne var ki ulusal normların belirlenmesinden ve uygulanmasından yükümlü olanlar yargıçlar ve yasa koyuculardı.

Anlam karmaşası, saydamlığı sadece modernitenin değil, aynı zamanda ahlaki doğruluğun da bir işareti olarak görenler açısından katlanılamaz bir durumdu. Asıl mesele başörtüsü olmasına rağmen –sadece saçın, kulakların ve boynun örtülmesi– bir şeyleri örtbas etme, saklama hissini artırmak için genellikle başörtüsü yerine

[11] Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 103-4.

peçe kelimesi kullanılıyordu. Peçe, görünürlük ve gizlilik, karanlık ve aydınlık, körlük ve açıkça görme kavramları üzerinden şekillenen fantezilerde önemli bir role sahipti. Psikanalist Elizabeth Roudinesco'ya göre peçe bir "perde"ydi, genç kızları sessizliğe gömen bir perde.[12] Kız hem körleştiriliyor hem de sağırlaştırılıyor, böylece onu dünyaya bağlayan duyularından koparılıyordu. Filozof Alain Finkielkraut peçenin, kızın kültürün muhteşem eserlerine erişimini kısıtlayarak kendi rasyonel yetilerini geliştirmesini engellediğini –onu tam anlamıyla karanlıkta bıraktığını– ekledi.[13] Peçe, eleştirel düşüncenin nüfuz edemeyeceği bir cehalet örtüsüydü. Kızlar istemedikleri halde bunu takmaya zorlanıyorlardı. Kuzey Afrika kökenli bir feminist, peçe tecavüzdür ("*un voil est un viol*") demişti.[14] Kızlar mağdurdular, ama aynı zamanda tehdit oluşturuyorlardı. Peçeler, her şeyin ötesinde, birer maskeydi. Stasi Komisyonu üyelerinden biri olan Jacqueline Costa-Lascoux şöyle demişti: "Belçikalı arkadaşlarımızın bazıları Magritte'in taklidini yaparak bize 'bu sadece bir peçe' demişlerdi. Ancak peçe kendilerini saklamak isteyenler için bir maske işlevi görüyor."[15] Maske tehlikeliydi çünkü onu takanların iç yüzünün yanlış anlaşılmasına olanak sağlıyordu; sahtekârların oyunuydu. Bazen sahtekârların kim olduğu anlaşılmıyordu. Peçenin ardına saklanan adamlar mı ya da kendi hain oyunları

---

[12] *A.g.e.*, c. 1, s. 63.

[13] Finkielkraut'un Debré Komisyonu'na verdiği beyan, Aline Baïf, "Le débat sur la laïcité scolaire," *ProChoix*, sayı 26-27 (Sonbahar 2003), s. 89.

[14] Charlotte Nordmann, "Le foulard islamique en questions," Nordmann, *Le foulard islamique* içinde, s. 166. Tecavüz meselesiyle ilgili ayrıca bkz. Caroline Fourest ve Fiammetta Venner, "Les enjeux cachés du voile à l'école," *ProChoix*, sayı 25 (Yaz 2003), s. 27.

[15] "Entretien avec Jacqueline Costa-Lascoux," *ProChoix*, sayı 28 (İlkbahar 2004), s. 60.

adına kızları peçe takmaya zorlayan adamlar mı, yoksa kızların kendisi mi sahtekârdı? Bir televizyon muhabiri 1994 yılındaki başkanlık kampanyası sırasında Jacques Chirac'a, peçe tartışmasının "İslamcı hareketlerin diğer arzularını gizleyen bir paravan" olup olmadığı hususundaki düşüncesini sormuştu. Chirac peçenin kesinlikle bir "kışkırtma" unsuru olduğunu söylemişti.[16] Aynı dönemde, *Le Figaro* şöyle bir manşet yapmıştı: "Başörtüsü tartışmasının gizli yüzü: Peçenin ardında ne var?" Eşlik eden haber, Fransız İslamcıları ve Suudi Arabistan arasında terörist bağlantılar olduğunu öne sürüyordu.[17] Yasayı destekleyenlerden bazıları, peçenin İslamın Truva atı olduğu konusunda meşum uyarılarda bulundu: "Peçe bir sakalı gizleyebilir."[18] Birden çok anlamla yüklü olmaları ve sınırlarının belirgin olmaması sebebiyle peçeler birer korku aracıydı.

---

[16] Deltombe, *L'Islam imaginaire*, s. 230.

[17] *Le Figaro*, 20 Ekim 1994.

[18] Anne Vigerie ve Anne Zelensky, "'Laïcardes' puisque féministes," *ProChoix*, sayı 25 (Yaz 2003), s. 12. Bu yaklaşımın, Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın "fallus, rolünü ancak örtülü [*voilé*] olarak oynayabilir," şeklindeki ünlü yorumunun oldukça somut bir örneği olduğuna değinmeden geçemeyeceğim. Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus," çev. Jacqueline Rose [Türkçesi için bkz. *Fallusun Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, Afa, 1994], Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose (haz.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* içinde (New York: W. W. Norton, 1982), s. 82. Slovenyalı Lacancı filozof Slavoj Žižek, İslami örtünün "örttüğü kadın bedenini değil, dişil olanın aslında var olmadığı gerçeğini" gizlediğini söyler. Örtünün bir tür "dişil Hakikat" ilüzyonu yarattığını belirtir. Burada söz konusu olan tabii ki "yalan ve aldatmacanın acı gerçeği"dir. Biz onu inşa etmezden evvel, halihazırda dişil bir özün var olduğunda ısrar etmek yalan ve aldatmacadır. Aslında böyle bir öz yoktur. Slavoj Žižek, "The Antinomies of Tolerant Reason," http://lacan.com/zizarchives.htm.

Tek çözüm –saydamlığı sağlamanın tek yolu– "kısa, basit, net ve mümkün olduğunca yoruma açık olmayan" bir yasa çıkartarak bu can sıkıcı kumaş parçasını kaldırıp atmaktı.[19] Ulusal Meclis çalışma grubu başkanı, "'görünür' dini ve siyasi simgelerin taşınmasının yasaklanması, sadece sınırlarını belirlemenin oldukça güç olduğu 'göze çarpan' simgelerin değil, gözle görülebilen bütün simgelerin [*tout signe que l'oeil peut voir*] yasaklandığı anlamına geliyor," şeklinde açıklamada bulunmuştu.[20] Önerisi reddedildi ama yasanın belirgin bütün simgeleri ortadan kaldırmaya yönelik nesnel bir ölçüt sunması gerektiği görüşü kabul edildi. Eşit muamele adına öteki simgelerin de –takkeler ve büyük haçlar–yasaklanmış olmasının konuyla bir ilgisi yoktu. Hedef alınan, peçe/örtü ve onun yarattığı gizlilikti. Hedefin bu olduğu, (muhtemelen gözle görülemeyecek kadar küçük olmayan) "ölçülü" simgelere –madalyonlar, küçük haçlar, Fatma'nın elleri, Kuranlar ve Davud yıldızları– izin verildiğinde belli oldu. Bu simgeler zararsızdı ve bireysel inancın ifadeleri olarak taşınabilirlerdi; zira bu simgelerin ardında herhangi bir şeyin saklanması fiziksel olarak mümkün değildi.

Yasa, başörtüleri konusunda hiçbir taviz vermedi. Önceki birtakım vakalarda kararlaştırıldığı üzere bandanalara, saç bantlarına ya da eşarplara izin verilmeyecekti. Bunların meseleyi bulandırdığı düşünüldü; çünkü her ne kadar bahsi geçen baş örtme biçimleri eksik göstergeler olsa da, peçe/örtü takma *arzusuna* geçerlilik kazandırıyordu. Arzunun kendisi gayri meşru görülüyordu zira kısıtlayıcı, yanıltıcı ya da yıkıcıydı, bireylerin özgür doğasıyla çatışan cemaat bağının bir tezahürüydü. Özerk bireylerin dini inançları olabilir ama bunlar bireylerin benlik anlayışından ayrı ele alınabilmelidir. Özelleştirilmiş (görünmez ya da ayrı) inanç, bireysel özgürlüklere

---

[19] Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 10.

[20] *A.g.e.*, c. 1, s. 115.

gölge düşürmez.

Örtülerin terörle bir tutulmasının altında, bu kızların en azından bir kısmının kendilerinin seçtiği farklı bir kişilik anlayışını ifade ediyor olduğunu kabul edememe hali yatıyordu. Sonuç olarak kanun, yalnızca tek bir anlayışın mümkün olabileceğinde ısrar etti –serbest, özerk birey; farklı bir model düşünülemezdi. Aslında sadece bu tarz bireylerin seçme yetisi olduğu düşünülüyordu. Fransız cumhuriyetçiliğinin bütün yapısı, o bireylerin üstüne kurulmuştu –ya da öyle olduğu iddia edildi. "Burada tam da bizim vatandaşlıktan ne anladığımız söz konusu.... Fransa farklı grupların birleşimi değildir; kişisel grup bağlarından kurtulmuş bireylerin oluşturduğu bir millettir."[21] Devlet okullarında başörtülerinin yasaklanması, Müslümanların ancak belirli bir kişilik anlayışına sahip olmaları durumunda tam anlamıyla Fransız kabul edilebileceklerini açıkça ortaya koydu. Başka bir deyişle, kişi aynı anda hem Müslüman hem de Fransız olamazdı. Ulusa mensup olmanın tek yolu asimilasyondu.

YASA KARŞITI GÖRÜŞLER

Yasak karşıtları, başörtülerinin radikal İslamla bir tutulmasına itiraz etti ve başörtüsü takmak için birçok sebep bulunduğunu vurguladı. Her ne kadar argümanlarında bazı kızların öne sürdüğü dini gerekçelere nadiren yer verselerde, aktif etkenin cemaat baskısı değil bireysel tercih olduğunu belirttiler. Yasak karşıtları, meseleyi, İslamla Fransa arasındaki farklılıklar basitliğine indirgemeyi reddederek konunun karmaşıklığını gündeme getirmeye çalıştı. Başörtüsü takma pratiğinin tarihsel ve toplumsal bağlamlarında ele alınması gerektiğinde ısrar ettiler ve bununla ilgili sosyolojik açıklamalarda bulundular. Bir yandan yasayı destekleyenlerin önerdiği kutuplaştırıcı

---

[21] *Le Monde*, 15 Aralık 2003.

tanımlamaları reddederken, bir yandan da yine cumhuriyetçi söylemin sınırları içinde hareket ettiler. Bireyler yanlış seçim yapıyorlarsa (moderniteye ve onun özgürleştirme vaadine karşı geliyorlarsa) –ki bu bile tartışmaya açıktı– bunun anlaşılır nedenleri vardı.

Bu sebeplerin ilki, demokrasinin Fransız sömürge yönetimiyle olan yakın ilişkisine şüpheyle yaklaşılmasıydı. Nihayetinde örtü Cezayir Savaşı'nda Fransız hükümranlığını reddedişin simgesi olarak önemli bir rol oynamıştı. Daha yakın dönemde –ve çoğu kişi için aynı yönetimin adeta postkolonyal bir devamı olan süreçte– Fransız hükümeti, büyük ihtimalle İslamcı bir çoğunluğu iktidara getirecek olan seçimleri iptal eden Cezayir'deki otoriter seküler rejimi desteklemişti. Bu açıdan bakıldığında, İslamı onaylamak, demokratik sekülerizm yandaşlarının ikiyüzlülüğüne dikkat çekmenin ve onun kirlenmemiş bir alternatifi olarak ortaya çıkan şeyi benimsemenin yoluydu. Yasa karşıtı bazı sosyologlar İslamı, seküler moderniteye karşı direnişin gerçekleştiği sahalardan biri olarak tanımladı. Metropol ülkede yoksulluk içinde yaşayan göçmen ailelere mensup gençler, modern şehirlerde var olmayan uyum ve yapıyı İslamda buluyorlardı. Bu yapı bir zamanlar işçi sendikaları, Komünist Parti ve birtakım çeşitli militan siyasi kuruluşlar gibi sol örgütler tarafından sağlanmış olabilirdi. Bunlar bir zamanlar gençleri, özgürleşmeye çalışan bir sınıfın üyeleri olarak tanımlayarak onların Fransa toplumuna entegrasyonuna yardımcı olmuştu. Fakat bu tarz örgütler artık entegre edici özelliklerini kaybetmiş durumda (bazıları açıkça Müslümanlara düşman) ve bu yüzden Müslüman kurumlar –camiler, yardım kuruluşları, sosyal refah programları ve mahallelerdeki kültür merkezleri– bu örgütlerin yerini aldı.

Sosyologların uyardığı üzere, yine de bu kurumlardan tek bir Müslüman kimliği yayılmıyordu. Bu yüzden başörtüsü birden çok anlam taşıyan bir simgeydi. Yasa yandaşları bu anlamları teke indirgemeye çalışırken,

yasa karşıtları giriftliğin farkına varılması gerektiğini vurguladılar. Françoise Gaspard ve Fharad Khosrokhavar, 1994 yılında başörtülü kızlarla gerçekleştirdikleri kapsamlı röportajlardan sonra, örtünün en az üç anlamı olduğu sonucuna vardılar. Göçmen kadınlar taktığında başörtüsü, kendileri ile geldikleri dünya arasında bir bağ, sönümlenen geleneklere nostaljik bir tutunuştu. Bir de ergenlerin taktığı başörtüsü vardı ki, onların aileleri örtüyü bir alçakgönüllülük göstergesi, cinselliği kontrol etmenin bir yolu olması nedeniyle talep ediyordu. Gerek geleneğin yeniden üretilmesi gerekse şehir yaşamının karmaşasıyla başa çıkmanın bir yoluydu bu. Örtü, ortodoks ailelerden gelen kızların, aksi takdirde kendilerine yasaklanan kamusal alanlara –örneğin okullara ya da işyerlerine– erişimlerini sağlıyordu. Bir üçüncü de, genç kadınların kendilerini korumak için ya da kimliklerinin bir ifadesi olarak taktıkları başörtüsüydü. Kendilerine karşı ayrımcılık yapan ya da tehlike altında hissettikleri çevrelerde kendilerini savunmanın bir yoluydu bu. Başka şartlar altında göremedikleri itibarı onlara başörtüsü sağlıyordu. Gerek yaşadıkları mahallelerin sokaklarında gerekse Fransa toplumu karşısında örtünmek insanlara cevabını vermenin bir yoluydu.

Başörtüsü, onu takana İslami bir kimlik kazandırıyordu ama Khosrokhavar ve diğerleri bu kimliğin toplumsal konuma göre değiştiğini vurguladılar. Aslında Khosrokhavar ve Gaspard'ın belirlediği üç anlamdan bile daha fazla anlam vardı. Yoksullaştırılmış göçmen cemaatlerine mensup gençler için İslam, ödün verilerek elde edilen bir Fransız vatandaşlığının alçaltıcı koşullarından çıkar yol sunuyor gibiydi. Hem ebeveynlerin uyguladığı disiplini hem de toplumsal baskıyı reddetmenin bir aracı olabilirdi. Bu gençlerin, parçası olmak istedikleri hayali bir uluslararası cemaat vardı. İrade ve saflıklarını ödüllendiren, Batılı seküler kapitalizmin yolsuzluklarına direnen ve onlara devrimci görünen güçlerle birlik olma-

larını sağlayan bir cemaatti bu. Daha iyi entegre olmuş ailelerden gelenler ve banliyölerdeki zor hayat koşullarına maruz kalmamalarına rağmen seçtikleri alanlarda her daim ayrımcılıkla karşı karşıya kalanlar da vardı. Onlar için İslam, farklılığa saygı gösterilmesini talep etmenin bir yolu, asimilasyonsuz entegrasyon için bir çağrıydı. Yeşiller Partisi lideri Alain Lipietz'e göre başörtüsünün mesajı asimilasyon karşıtıydı; fakat Fransa karşıtı değildi. Kızlar Fransız-Müslümanlar olarak kabul görmek istiyordu.[22] Eğitimci ve hukukçu Dounia Bouzar, İslamın entegrasyonu teşvik etmeye nasıl yardımcı olabileceğiyle ilgili ilaveten bir yorum yapmıştı: "Genç, 'İslama geri dönerek' dünya çapında bir müminler cemaatine dahil olur." Kimliğin kati surette dini ve tanımı gereği ulus-dışı bir kriterine bağlı kalmak, Bouzar'ın inananların "etnik kökensizleşme"si şeklinde tanımladığı olgunun gerçekleşmesine izin verir. "Artık Müslüman olmak için Cezayirli ya da Faslı olmak gerekmiyor. Fakat çelişkili bir biçimde, İslama geçmek kişinin Fransa'da Fransız sayılmasına izin veriyor."[23]

Yasa karşıtları başörtüsünün Fransızlarla ilgili bir mesele olması ve İslamcı devletlerin insanlara zorla taktırdığı örtülerden farklılığı hususlarında ısrar ettiler. Khosrokhavar'a göre Fransa bağlamında örtünmek devletin dayattığı bir tercih değil, belirli bir modernitenin simgesiydi. Örtü, "seküler egemen sınıflarınkinden farklı bir edeplilik, namus, fiziksel ve kültürel bütünlük koduna uymakla beraber toplumun onayını talep eden ... kırsal kesimden gelen yeni şehirleşmiş gençliğin veya orta hâlli arka planlardan gelen şehirli gençlerin özerkliği"nin

[22] Alain Lipietz, "Le débat sur le foulard," *ProChoix*, sayı 26-27 (İlkbahar 2003), s. 125-26.

[23] Dounia Bouzar ve Saïda Kada, *L'une voilée, l'autre pas: Le témoinage de deux musulmanes françaises* (Paris: Albin Michel, 2003), s. 92-93.

dışavurumuydu.[24]

Bu onaylanma arzusu aynı zamanda ayrımcılığa karşı bir direnişti ve genç Fransız Müslümanların dindarlığının önemli bir gerekçesi olarak görülüyordu. Birleşik Devletler'de siyahilerin "zenci" kelimesini benimsemesi gibi, başörtüsü takmak da yaftalanan nesneye olumlu bir özellik atfetmekti. Nadia Zanoun şöyle bir yorum yapmıştı: "Çocukluğumda okula giderken ismimden utanırdım, Cezayir kökenli olduğumu saklamak isterdim. Onlar [başörtülü genç kızlar] aksine, Araplıklarını ortaya koyma cesaretine sahipler; ben buna hiçbir zaman sahip olmadım. Onların başörtüleri aynı zamanda muazzam bir saygı görme arzusuna işaret ediyor."[25] "Arap"lığın İslamla bir tutulmasında başörtüsü, sürekli deneyimlenen ayrımcılığa verilen bir cevap olarak görülür. Bu aynı zamanda Fransız cumhuriyetçiliğinin evrenselcilik vaadinin, farklılık işaretlerinden soyutlanamadıkları için Kuzey Afrikalıları tam olarak içine almada sergilediği başarısızlığa gösterilen bir tepkidir.[26] Artık talep edilen o farklılığın bastırılması değil tanınmasıydı. Filozof Charlotte Nordmann ve yayıncı Jerôme Vidal'a göre başörtüsünün mesajı, Amerikalı eşcinsel hakları topluluğu *Act-Up*'ın [Harekete Geç] sloganının bir çeşitlemesi olabilirdi: "Biz buradayız, biz buradanız, buna alışın!"[27]

Bu hareket, kadınların ikincil konuma itilişini temsil etmekten çok (öznelik tam anlamıyla sağlanamasa

---

[24] Chahla Chafiq ve Farhad Khosrokhavar, *Femmes sous le voile face à la loi islamique* (Paris: Editions du Félin, 1995), s. 163.

[25] *Le Monde*, 4-5 Aralık 1994.

[26] Farhad Khosrokhavar, "L'universel abstrait," *Wiervorka, Une société fragmentée?* içinde; ve Cécile Dumas, "Entretien avec Farhad Khosrokhavar," *ProChoix*, sayı 26-27 (İlkbahar 2003), s. 131-32.

[27] Charlotte Nordmann ve Jérôme Vidal, "La République à l'épreuve des discriminations," Nordmann, *Le foulard islamique* içinde, s. 11.

bile) özneler olarak görülme arzusunu ortaya koyuyordu. Çeşitli yorumcular, yapılan tercihlerin çelişkili ve verimli gibi görünen anlamlarının yanı sıra olanak sağladığı bireysel özne olma durumunu da görmenin gerekliliğini vurguladı. Başörtüsü İslamın öngördüğü tevazu kurallarının kabulünü içerdiğinde bile, aynı anda *hem* aile baskısına verilen bir taviz *hem* de bireysel özerkliğin bir ifadesi olabilirdi. Siyaset kadınlar için yasak bölge varsayılıyor ve kadınların geleceğin anneleri ve eşleri olarak konumları tasdik ediliyordu. Buna rağmen çelişkili bir biçimde başörtülü kızlar, müşterek bir özlemin somut halleri olarak siyasi bir rol oynamaya başladı. Başörtüsü takmak, cemaat kurallarına uymanın *ve* ayrımcılık karşısında kimliğiyle gurur duymanın bir yolu olabilir. Aynı zamanda basit bir kendini koruma şekli, erkek kardeşlerin ve komşuların tacizlerine engel olma yöntemi; yani baskıya teslim olmak yerine ondan kaçmanın bir yolu da olabilirdi. Başörtüsü yasağı karşıtları bu noktada, bireysel iradenin, hakiki dini inançla pek bir alakası olmayan, öğretmenler ve cumhuriyetçi ilkeler sayesinde daha seküler düşünce biçimlerinden yana eğitilebilecek ve nihayetinde mağlup edilebilecek ifadelerini görüyordu. Cumhuriyetçi okulun amacı da zaten bu değil miydi?

Başörtüsü ister tercih edilmiş, ister zorla taktırılmış olsun, yasayı eleştirenler onu takanların okula gitmelerini yasaklamanın yanlış olduğu görüşünü dile getirdiler. *Libération*'da yayımlanan bir makalede (20 Mayıs 2003) üç sosyolog ve iki filozof görüşlerini açıkladı. Feministlere, ebeveynlere, öğrencilere ve öğretmenlere yasaya karşı seferber olmaları için çağrıda bulundular. "Her durumda, onlara [başörtülü kızlara] özerklik kazanmanın yollarını göstererek özgürleşmelerine yardımcı olabilmemiz, onları seküler okula kabul etmekle mümkündür." Kızlar (henüz değilse bile) okulda özgür özneler haline geleceklerdi; hiçbir dini kıyafet Fransız eğitiminin özgürleştirici etkilerine ket vuramazdı. "Onları uzaklaştırarak baskıya mahkûm

ediyoruz." Retorik olarak beş yazar da başörtüsü takma *tercihine* işaret etti; bunu kötü bir tercih olarak görüyor olabilirler, ama yine de bir tercih olduğu gerçeği, bir tür özerkliğin halihazırda işler durumda olduğunu gösteriyordu. Bu kızlar, en iyi Fransız değerlerine maruz kalmanın kaçınılmaz sonucu olan özgürleşme için hazırdılar.

YASANIN HEDEFLERİ

Yasa üzerine yürütülen tartışmalarda, başörtüsü takan kızların sesi nadiren duyuldu. Seslerini duyurduklarında ise bazıları ısrarla özgür hareket ettiklerini söylediler. İslamla özdeşleşmek başkalarının zorla benimsetmeye çalıştığı bir kısıtlama değil, kendi tercihleriydi. Bu tercih bireysel iradeden doğabilirdi ya da Asad'ın tarifiyle "kendi kendini yöneten ama özerk olmayan" bireyler yaratan türden bir tercih olabilirdi. Mahmood, bu durumda benliğin, otoritesini ilahi buyruktan alan bir dizi ahlaki pratik aracılığıyla üretildiğini belirtir. Bu, kişinin kendini Tanrı'ya teslim etmesi değil, onun kuralları olmadan yaşamayı hayal bile edememesidir. Mahmood'un ifadesiyle, kendi koşulları içinde değerlendirilmesi gereken özgül bir "benlik mimarisi oluşturulur".[28] Başörtüleriyle ilgili tartışmalarda gözden kaçan tam da bu mimariydi. Dolayısıyla burada onun altını çizmek istiyorum.

Aşağıdaki tartışmada başörtülü kızların hepsini temsil etmek gibi bir iddiam olmadığını belirtmem gerekir. Bu bölümde daha önce ele aldığım yasa karşıtları gibi ben de başörtüsü takma kararının arkasında hepsi de bilinçli bir biçimde oluşturulmamış pek çok gerekçe olduğunu düşünüyorum (bu da başörtüsünü yasaklama tercihi gibi birden fazla etmen tarafından belirlenmiş bir

---

[28] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005), s. 152.

tercihti). Yine de eylemleri için dini gerekçeler öne sürenlerin bakış açısı, bu tartışmaların tamamıyla göz ardı edilmiş bir veçhesine ışık tutuyor. Ayrıca, sunulan dini açıklamalar meselenin giriftliğini ortaya koyuyor. Kızlar aynı anda hem cumhuriyetçi söyleme tanıdık gelen ifadelerle bireycilikten hem de çok farklı bir kişisel tercih anlayışına dayanan ruhani bağlılıklardan bahsediyorlardı.

2003 ve 2004'te Fransa'da yayımlanan iki kitap, başörtüsü takan kızların gerekçeleriyle ilgili önemli bilgiler sunuyor. İlki, *Des filles comme les autres* [Sıradan Kızlar] iki seküler akademisyenin 2003'teki tartışmanın merkezinde yer alan Lévy kardeşlerle gerçekleştirdiği bir dizi röportajdan oluşuyor (bkz. 1. Bölüm). İkincisi, *Une voilée, / l'autre pas* [Biri Örtülü, Öteki Değil] iki Fransız Müslüman kadın arasında geçen bir söyleşiden oluşuyor. Kadınlar sırayla, birçoğu başörtüsünü kendi tercihleriyle takan eğitimli genç kadınlardan topladıkları tanıklıklar üzerine yorum yapıyorlar. İki yazarın görüşleri çoğu zaman çarpıcı farklılıklar gösteriyor ama birbirlerinin fikirlerini değiştirmeye değil "karşılıklı ve derin bir saygı çerçevesinde ötekinin söylemek istediklerini anlama"ya çalışıyorlar. Her iki kitap da "başörtülerini, onları takanları göz ardı etmeden ele alıyor" ve yabancı değil, gayet "Fransız bir olgu"dan bahsettiklerinin altını çiziyor.[29] Lévy kardeşlerin kitabının başlığının da açığa vurduğu gibi, başörtülü kızların diğer kızlardan farkı yoktu.

Bu kitaplarda başörtülü kızlar ve kadınlar, öncelikle, başörtüsü takma kararının kendi özgür tercihleri, kişisel arayışlarının bir veçhesi olduğunda ısrar ediyorlar. Kimse onları buna zorlamamıştı. Aslında bu karar çoğu zaman aile ve arkadaşlarla mücadele etmek anlamına geliyordu. Göze çarpan ikinci tema, inanç ve manevi bütünlük arayışıydı; bu arayış, benim (Roy'u takiben) dindarlıkla bağdaştırdığım, tanıdık bir kendini sakınma hûliydi.

---

[29] Bouzar ve Kada, *L'une voilée*, s. 13, 16.

Son olarak, onlara ne yapmaları gerektiğini söyleyen aile üyelerinden ya da dini liderlerden bahsedilmediği görülüyor. Kızların metinlerle ve kendi yorumlarının dogmatik uygulamasıyla kurduğu kişisel ilişki, anlatılarının çarpıcı özelliklerinden birini oluştuyor. Dini buyrukları kabul etme yetkisi, çelişkili bir biçimde, rıza gösteren benlikte bulunuyor. Kızlar ruhani bir arayıştan, bir hayat felsefesinden, inançtan ve onu uygulamanın yollarından söz ediyorlar. Eylemlerinin ve inançlarının sorumluluğunu almalarını gerektiren bir karar verdiklerine inandıkları aşikâr. Çoğu zaman egonun tasdik edilmesinden ziyade terk edilmesi için uğraşıyorlar. Benlik aynı zamanda, yaptıklarını nasıl algıladıklarının merkezinde yer alıyor. Mahmood'un "erdemli edimlerin sürekli olarak tekrarlanmasıyla içsel güdüler, dışa yönelik eylemler, eğilimler ve duygu durumları arasında bir ahenk sağlanması" olarak tanımladığı duruma ulaşmaya çabalıyorlarmış gibi görünüyor.[30] Namaz kılmak ve başörtüsü takmak bu edimler arasında birincil önem taşıyor.

Saïda Kada, *Une voilée, / l'autre pas* kitabının başörtülü yazarı, Müslüman kadınlarla ilgili kamusal tartışmalara müdahil olarak onların imajını düzeltmeyi amaçlayan –ve genellikle sesi duyulmayanların görüşünü yansıtan– bir organizasyon olan *Femmes françaises et musulmanes engagées*'nin [Aktivist Fransız Müslüman Kadınlar] kurucusudur. İslami inanç sisteminde örtünmenin yeri hakkındaki görüşlerini şu şekilde belirtir: Bir kadın örtüyü Kuran gerekli gördüğü için değil, kişinin ruhani ilişkilerinin inşasında atılan ilk adım örtünme olduğu için takar. "Kişi önce Müslüman'dır; belirli bir hayat felsefesine göre yaşar ve bu bağlamda başörtüsünü takmak ister. İslamın keşfi senin kendi içinde, Tanrı'da ve diğerleriyle senin aranda dengeyi bulman için sana yol göstererek adım adım kimliğini şekillendiren bir dizi

---

[30] Mahmood, "Feminist Theory," s. 215.

aşama üzerinden gerçekleşir."[31] Kada ile Alma Lévy'nin takip ettiği yol aynıdır: "Namaz kılarak başladım.... Namaz kılmak için başınızı örtmeniz gerekir. Kısa bir süre sonra, namaz kılarken örtünmek ve dışarı çıkarken başörtüsünü çıkarmak artık benim için imkânsız olmaya başladı. Dışarıya çıkmak için soyunuyor olmak bana tutarsız geldi: Başörtüsü benim bir parçamdı."[32] Lille'deki bir lisenin kapısında röportaj veren başörtülü bir kız, başörtüsü takmanın inancını "somutlaştırma"nın bir yolu olduğundan bahsetmişti. Yanında duran başı açık en yakın arkadaşı ise başörtüsünü reddetmiyordu; söylediğine göre bu adımı atmaya henüz hazır değildi.[33] Kada'nın yorumları bu bakış açısını ayrıntılandırıyor: "Beraberinde gelen bütün bir manevi süreçten söz etmeden başörtüsünü anlayamazsınız. Genç bir kız için mantık "başörtülü ya da başörtüsüz" şeklinde işlemez. Kız örtüsüyle "beraber" kademeli bir inanç yolculuğuna çıktığını hisseder ve bu süreçte maneviyata ilişkin birtakım şeyler keşfeder."[34] Antropolog Abdellah Hammoudi bu yorumların açıklanmasına yardımcı olabilecek ifadelerle ritüelin etkilerinden bahseder: "Ritüel, özneye yaşaması için deneyimsel, toplumsal ve faydacı dünyadan –ve böylece bilinçli ve bilinçdışı rasyonalitenin dünyasından– uzaklaşmış bir dünya sunarak onu dönüştürür. Bu dünyaları yok etmez. Daha ziyade, onlarla gizlemeler ya da yer değişimleri aracılığıyla ilişkilenir; böylece hayatı ve eylemi renklendirir."[35]

Görüşülen bazı kızlar için manevi bağlılık, kişinin kendini erkeklere ya da insan yapımı kanunlara değil Allah'a teslim etmesiyle ilgiliydi. "Allah'ı tanıdıkça inan-

---

[31] *A.g.e.*, s. 25.

[32] Lévy, *Des filles comme les autres*, s. 63.

[33] *Le Monde*, 18 Aralık 2003.

[34] Bouzar ve Kada, *L'une voilée*, s. 27.

[35] Abdellah Hammoudi, *A Season in Mecca: Narrative of a Pilgrimage*, çev. Pascale Ghazaleh (New York: Hill and Wang, 2006), s. 275.

cım gelişti ve bir tevazu göstergesi olarak örtünmek istedim."[36] Diğerleri için manevi bağlılık, Allah'ın isteğini yerine getirmek için zahiri, maddesel düzeyde ödünler vermeye yol açabilirdi. Nassera bilginin peşinden gitmenin kendini Allah'a yaklaştıracağını anladığında başörtüsünü çıkarmaya karar vermişti; çünkü öğretmenleri onu taktığı için sürekli olarak kendisini azarlıyordu ve bütün bu hukuki işlemler örtüyü tartışmalı bir mesele haline getirmişti: "Başörtüsünü düşündüm: Halihazırda içimde var olan tevazunun yalnızca maddi boyutunu temsil ediyordu. Bol kıyafetler giyerek [bu tevazuyu] korumaya devam edebilirdim.... Duyduğum rahatsızlığa rağmen başörtümü çıkardım." Kız öğrenci, okulun ruhani olgunluğuna katkıda bulunduğunu belirtmiş ve onu okulda kalmaya itenin maneviyatı olduğunu anlatmış ve eylemlerinin kendi Kuran yorumuna dayanan tamamıyla kişisel, bireysel kararlar olduğunu belirtmişti. "Liseyi bitirir bitirmez saçımı tekrar örttüm. Başörtüm aslında beni hiç terk etmedi. Bir kimliğin de ötesinde bu, aslında benim için bir başarı."[37] Nassera için eğitim, dini inançlarının emrettiği bir şeydi ve onları yok etmekten ziyade güçlendirmeye yaramıştı. Görünüşe bakılırsa, başörtüsü yasağı yandaşlarının ısrarla vurguladığı din ve öğrenim arasındaki zıtlık bu vakada geçerli değildi.

Peki ya kadınların ikincil konuma itilmesi? Yasayı destekleyen bazı feministlere göre başörtüsü her zaman bunun sembolü olmamış mıydı? Bu sorunun çeşitli cevapları vardı: Aslında dikkate alınması gereken tam da bu çeşitliliktir. Houria başörtüsü taktığında saygı gördüğünden ve itibar kazandığından bahsediyordu; daha önce kendini rahatsız eden erkek kardeşleri artık onu kontrol edemiyorlardı. Çelişkili bir biçimde, teslimiyeti aracılığıyla belirli bir özgürlük kazanmıştı. Başörtülü ol-

---

[36] Bouzar ve Kada, *L'une voilée*, s. 62.
[37] *A.g.e.*, s. 76.

mayan Dounia Bouzar için örtünmek kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliği kabullenmek anlamına geliyordu. "Bu, hiçbir zaman [erkeklerle] eşit görülmeyeceğimi, Tanrı'nın bunu istediğini kabul etmem demek olurdu."[38] Aksine, başörtülü Saïda Kada için örtünmek erkeklere değil yalnızca Allah'a teslim olmak, Allah'ın huzurunda kadınların bireyler olarak kabul görmesi anlamlarına geliyordu. Bazı erkekler kadınlar üstündeki "hakimiyetlerini kutsallaştırmak" amacıyla Kuran'ın öğretilerini kötüye kullanıyor olabilirdi; fakat bu, İslami öğretinin yegâne yorumu değildi ve kabul edilemezdi. Nihayetinde asıl sorun yorumlamadaydı. Kada, yasa hakkında kamusal alanda yürütülen tartışmalarda, kadınların konumuyla ilgili sadece en cinsiyetçi ve arkaik yorumlara odaklanıldığına işaret etti. Bu yorumlar, Kuran'ın esas –ve yegâne– anlamı olarak sunulmaktaydı. Ne var ki bu yanlış temsil Müslüman kadınlar için meseleyi açıklığa kavuşturmak yerine karıştırdı. "Ancak İslama karşı mücadele ederek ve örtüyü reddederek özgürleşebileceğimizi düşünerek, metinlerin anlamının güncel bağlamlarla ilişkili olarak yeniden okunmasını öngören Müslümanlığın kurucu ilkesine ters düşüyoruz. Bu durum bize, gelişmek için dinimizden kopmaktan başka seçenekler de olduğunu gösteriyor."[39] Eğer bu kadınların birçoğunun da belirttiği gibi değişim gerekliyse, bu değişim müminler cemaatinin içinden gelmeli ve cemaatin kendi söylemlerinin sınırları içinde gerçekleştirilmeliydi; dışarıdan, devlet tarafından zorla benimsetilemezdi. *Le Monde*'un 9 Eylül 2005 tarihli dergisinde yer alan bir makalede, on yedi yaşındayken başörtüsü takmaya başlayan ve kendini militan bir feminist olarak tanımlayan Müslüman bir kadın, "zihniyetlerin evrimi" için çağrıda bulundu. "Bizi kadınların özgürleşmesine dair kuralcı bir bakış açısına yöneltmeye

---

[38] *A.g.e.*, s. 34.
[39] *A.g.e.*, s. 58.

çalışıyorlar. Ama tek bir özgürleşme biçiminin olmadığını anlamak gerekir. Eğer bir kadının özgürlüğü savunuluyorsa, o zaman ona kendi tercihlerini yapma özgürlüğü verilmeli ve kadın babası, erkek kardeşi ya da Suudi devleti tarafından idare edilen bir aptal olarak görülmemelidir. Fransızlar örtüyü ele alma biçimleri bakımından otuz yıl gerideler."[40] Burada örtü, Fransızların hakim modernite anlayışlarına uymasa da her yönüyle modern bir olgu olarak ele alınmaktadır.

Bouzar ve Kada kitaplarını, meseleye hoşgörüyle yaklaşılmasını değil, birçok genç Fransız kadını ve erkeği için İslamın güncel biçimlerinin de bir modernleşme yöntemi sunduğu gerçeğinin kabul edilmesini rica ederek bitirir. Kişinin nasıl biri olduğunun ve bir Müslüman olarak öğrendiği değerlerin, Fransa'nın bütünlüğüne ve geleceğine aykırı olmadığını ya da engel oluşturmadığını söyleyerek devam ederler. Aslında ahlaki davranışlara, aile ilişkilerine, eğitime, toplumsal yükümlülüklere ve mantığa yapılan vurgu, ayrılığa değil işbirliğine eğilimli özneler üretmektedir. Müslüman cemaatlerin yalnızlaşmasına ve tecritine yol açan, modern-geleneksel, seküler-dini, Batı-Doğu, Fransız-Müslüman ve yerli-yabancı gibi kutuplaşmalar olmuştur. Bu tarz ayrımlar, asimilasyonun gerekliliğini meşrulaştırmaya yarar ve böylece entegrasyon üzerine başka biçimlerde düşünme olasılığını ortadan kaldırır. Fakat Bouzar ve Kada'ya göre Fransa'nın asimilasyon modeli entegrasyon hakkında düşünmenin tek yolu değildir. Kişinin mutlaka ulusal kimliği ve manevi bağlılıkları arasında "bir tercih yapması" gerekmez. Bouzar ve Kada, Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın artık klasikleşmiş olan organik dayanışma kavramına gönderme yapar ve değişmez farklılıklarına rağmen (ya da onlar sebebiyle), ortaklıkları tam da birbirlerine duydukları ihtiyaca dayanan insanların karşılıklı dayanışmasından ve birbirlerini

---

[40] *Le Monde Magazine*, 9 Eylül 2006, s. 25.

bütünlemesinden bahseder. Bunda Jean-Luc Nancy'nin, "ortaklıkta varoluş"umuzu teşkil edenin tam da farklılık olduğu düşüncesinin yankılarını duyuyorum. Bouzar ve Kada'nın bakış açısından (3. Bölüm'ün sonunda öne sürdüğüm gibi) asimilasyonsuz bir entegrasyon, son derece Fransız olan toplum algılarının kapsamı dahilindedir.

Bouzar ve Kada okuyuculara Müslümanların uzun süredir Fransa'da yeri olduğunu da hatırlatır; tarihleri hâlâ yazılmamış olsa da onlar ulusun parçasıdırlar: "Biz, Fransa tarihinin kapılarında bekleyen beş milyon Fransız Müslümanız."[41]

> Bu genç insanlar ortak bir tarihin tanınması için boşuna mücadele etmiyorlar: Sömürge döneminin, Cezayir savaşının ve büyükannelerinin İkinci Dünya Savaşı sırasında yaptığı fedakârlıkların resmen tanınmasını istiyorlar. Bu sadece bir adalet, Fransa'nın borcunu itiraf etmesi meselesi değil, aynı zamanda oldukça sembolik bir ortak bellek meselesidir. Her gün Fransızlıklarını kanıtlamaları istenilen bu genç insanlar bize, atalarının *zaten* Fransa tarihinin bir parçası olduğunu hatırlatmak istiyor.[42]

Onlar zaten resmi vatandaşlar, savaş zamanı makbul askerler, işçi ve vergi mükellefleri olarak kabul ediliyorlar. Soyut bireyselcilikle çatışıyor gibi görünen ama aslında bunca zamandır Fransız cumhuriyetçiliğiyle uyumlu olduğu düşünülen diğer dinlerin birey karşıtı duruşlarından pek de farkı olmayan dini inançlarına rağmen, onlar halihazırda Fransız tarihinin ayrılmaz bir parçası. *Le Monde*'un röportaj yaptığı kadın şu soruyu sormuştu: "Fransa'nın kültürel çeşitliliği ve örtünün Fransa'ya yabancı bir olgu değil, Fransız bir olgu olduğu ne zaman anlaşılacak?" Başörtüsü takan bu kadınlar, Fransız olmak ile manevi değerlerine önem veren bir insan olmak arasında herhangi bir çelişki olmadığında ısrar ediyor.

---

[41] *A.g.e.*, s. 82.
[42] *A.g.e.*, s. 202.

Onlara göre seküler bireycilik değerleri Fransız devlet okullarında sunulan eğitim ve akıl yürütme biçimiyle ne kadar uyumluysa, bu değerler de o kadar uyumluydu.

SONUÇ

Başörtüsü yasağını destekleyenler, aksine işaret eden deliller olmasına rağmen, ısrarla başörtülü kızların, ailelerinin kurbanı ya da radikal siyasi İslamcıların kuklası olduğunu söylemeye devam ederek kendilerini kurtarıcılar olarak sundular. Onlar aynı anda hem kızları modası geçmiş bir "kültür"ün taleplerinden koruyor hem de egemenliğine yöneltilen tehditlere karşı cumhuriyeti savunuyorlardı. Kızlar ve yasaya karşı olan birçokları, başörtüsünün bireysel inancın –Fransız anayasasının koruma altına aldığı bir inanç– bir ifadesi olabileceği iddiasını sürdürürken, kanun yapıcılar mantıken bunun mümkün olamayacağında ısrar ettiler. Başörtüsü doğası gereği zoraki bir teslim oluş, bireyselliğin terk edilmesi ve kişinin cemaat kıstaslarına ve yükümlülüklerine olan öncelikli sadakatini beyan etmesi anlamlarına geliyordu. Farklı renkte bir bayraktı ve asıl olarak cumhuriyetin ilkelerine ve değerlerine ihanete işaret ediyordu. Kendilerine yapılan suçlamayı fark eden ve bunu reddetmek için harekete geçen birkaç kız, Fransız bayrağının kırmızı, beyaz ve mavi şeritlerinden oluşan başörtüleri taktılar. Fransız Müslümanlar olarak varoluşlarını –iki kimliğin uyumunu– simgelemenin bu yöntemi, kanun yapıcıların reddettiği bir uzlaştırma eylemiydi. Onlar, yarattıkları İslam ve cumhuriyet karikatürlerine sıkı sıkı tutunmaya devam ettiler: Biri homojen bir kültür ya da cemaat, ötekisi bireylerden oluşan homojen bir ulustu. Birinin farklılığı entegrasyonu imkânsızlaştırıyor, ötekisi farklılığı kabul bile etmiyordu.

Devlet başörtüsünü yasadışı kılarak, hangi şekilde olursa olsun İslamı benimseyenlerin, Fransız yaşam tarzına kelimenin tam anlamıyla yabancı olduklarını ilan

etmiş oluyordu. Yasa yetişkin kadınları ya da üniversiteye giden kadınları kapsamıyordu (yetişkinler olarak dini inançlarını ifade etme hakkı onlara zaten verilmişti) ama yine de onları yaftalıyordu. Erkeklere ya da oğlanlara uygulanmamasına rağmen, onların da İslama bağlılıklarının tam anlamıyla entegre olmalarını engellediğinin farkında olmaları bekleniyordu. İslamın reddi her şeyi kapsıyordu; sahip olunan inançlar ya da gerçekleştirilen pratiklerle ilgili hiçbir ayrıma gidilmedi. İslamın değişmeyen, geleneğe dayalı bir dini kültür olarak kategorik biçimde temsilinde, ne Roy ve diğerlerinin işaret ettiği modernitenin gerilimlerini ne de İslami ve diğer dindarlıklar arasındaki benzerlikleri görmek mümkün. Yasa bu yolla, daha önce var olmayan bir cemaati tanımlayarak Müslümanları nesneleştirdi. Bir eğitimci, "İslam saldırıya uğradıkça daha çok kadın İslamı savunmak için örtü takacak," şeklinde bir açıklamada bulundu.[43] Başka bir yorumcu ekledi: "Fransa, komünalizme karşı savaştığını iddia ederek aslında onun varlığını pekiştiriyor. Liderler, kararlarının yol açabileceği sonuçların farkındalar mı bilmiyorum."[44]

Bu sürecin bir diğer veçhesi de cumhuriyetin değişmez ilkelerin somutlaşmış hali olarak nesneleştirilmesiydi. Cumhuriyetin belirli biçimlerini ya da pratiklerini sorgulamak ulusun bekasını tehlikeye atmak anlamına geliyordu. Sonuç sadece yasayı (ve Müslümanlara, Araplara, Kuzey Afrikalılara karşı ayrımcılığı) eleştiren herkesi cumhuriyet düşmanı ilan ederek susturmak değil, aynı zamanda tam da üzerinde konuşulması gereken meseleyi konuşulamaz hale getirmek oldu. Bu mesele, farklı bireylerin ve farklı bireysellik biçimlerinin –ülkenin temsilcileri olarak ortaya çıkanların iddialarının aksine– hiçbir zaman homojen olmamış bir ulusa entegrasyonu meselesiydi.

---

[43] Bouzar ve Kada, *L'une voilée*, s. 29.

[44] Lévy, *Des filles comme les autres*, s. 193.

5 | CİNSELLİK

Devlet okullarında başörtüsünü yasaklayan kanun, kabul edilebilir ve kabul edilemez dini inanç simgeleri arasında belirgin bir ayrım yarattı.

> Yasaklanan kıyafetler ve dini simgeler büyük haç, başörtüsü/peçe veya takke gibi *dikkat çekici* [*ostensible*] simgelerdir. Dini aidiyet ifade ettiği düşünülmeyen simgeler ise madalyon, küçük haç, Davud yıldızı, Fatma'nın eli veya küçük Kuran gibi *ölçülü* [*discret*] simgelerdir.

"Dikkat çekici" ve "ölçülü" kelimelerine vurgu yaptım; çünkü bu iki kelime, Stasi Komisyonu'nun ve komisyon danışmanlarının neyi amaçladıklarını dile getirmekte yaşadıkları zorluğu çözüme kavuşturdu. Bu tarz siyasi tartışmalarda olağan olduğu gibi, meclis üyeleri ve diğerleri arasında, yasa metninde kullanılacak ifadelerle ilgili pek çok anlaşmazlık söz konusuydu. Uzun bir süre, söylem "göze çarpan" simgelerin yasaklanması şeklindeydi, fakat bu kelimeden vazgeçildi; çünkü bu kelime, simge taşıyıcısına, kanıtlanması zor olabilecek saikler atfediyordu. Sonrasında ise "görünür" kelimesi kullanıldı; Meclis Başkanı, dini aidiyet ifade eden tüm "görünür simgeler"in devlet okullarında yasaklanması önerisinde bulundu. Meslektaşları buna karşı çıktı; zira görünür işaretlerin yasaklanmasının çok geniş bir kavram olduğunu ve bunun Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin, dini ifade özgürlüğünü bireysel bir hak olarak koruma altına alan

hükümleriyle ters düşebileceğini düşündüler. "Dikkat çekici" terimi iyi bir alternatif olarak görüldü, çünkü simgenin anlamını simgenin kendisine atfediyordu; tarafsız bir yönü vardı ama yine de itiraz edilebilirdi. Görünürden çok daha fazla şey ifade ediyordu, neticede dikkat çekiciydi. Meclis üyeleri kabul edilebilir simgeleri kabul edilemez olanlardan ayrıştırmak için "ölçülü" kelimesini tercih etti; çünkü görünürlük hâlâ muğlâk bir kavram olabilirdi (dikkat çekici bir şey sonuç itibariyle aynı zamanda görünürdür de).

Eleştirmenlerden biri, bu tür akademik ayrımların abesliğine dikkat çekti: "'Göze çarpan', 'dikkat çekici' ve 'görünür' kelimelerini teoride birbirinden ayırmak belki mümkün olabilir; ancak pratikte bu kavramlar arasında bir ayrım yapmak zor olacaktır" dedi.[1] Yine de sarf edilen çaba dikkate değer. Dile gösterilen saplantılı ilgi, Fransızcanın tipik bir özelliğidir, fakat bu bağlamda daha ziyade tartışmayı yönlendiren gizli kaygıları açığa çıkarması açısından değerlidir. Yasa koyucuların seçtiği kelimelerin taşıdığı cinsel çağrışımlar karşısında şaşkınlık içinde kaldım. "Dikkat çekici" veya "göze çarpan" kelimeleri abartılı bir görüntüye ya da bir bedene atıfta bulunduğunda, özellikle de söz konusu olan bir kadın bedeni ise, erotik bir tahrik anlamı taşır. "Ölçülü" ise; "göze çarpan" veya "dikkat çekici"nin zıttıdır; ilgiyi kendi üzerine çekmez, söz konusu olan bedenin çekiciliğini önemsizleştirir; bir şekilde nötr; yani cinsiyetsizdir. "Dikkat çekici" ve "ölçülü" arasındaki tezatta, yasanın dili, başörtüsünün laikliği ihlal ettiği düşüncesine dayanan kendi felsefi itirazını, kabul edilmeyen cinsellik biçimine örtülü bir gönderme yaparak güçlendirdi. Başörtülü kızlarda cinsel açıdan doğru olmayan bir şey vardı; sanki hem çok az hem de çok fazla şey açığa çıkarılıyor gibiydi.

---

1 Sylvie Pierre-Brossolette, "Laïcité, le jeu de loi," *Figaro Magazine*, 13 Aralık 2003; ve "Les religions face á une nouvelle loi", *Le Monde*, 15 Aralık 2003.

Fakat hangi açıdan "çok fazla"? Sonuçta, başörtüsü takan kızlara göre, başörtüsü iffet ve cinsel olarak elde edilmezliğe işaret ediyordu. İslam fıkıh geleneğine göre, "göze çarpmaktan" her halükârda sakınılması gerekirdi. İlahiyatçılar Fas Arapçasındaki *teberrüc* kelimesini kullanır. Abdellah Hammoudi bu kelimenin "göze çarpan" anlamına geldiğini ve "iffetsiz olduğu ya da dikkat çektiği düşünülen tavırlar için kullanılan değişmez bir kavram" olduğunu söyler.[2] Antropolog Saba Mahmood tarafından eklenen diğer bir Arapça kelime ise *fitne*'dir. Birini cinsel açıdan yoldan çıkarma ve siyasi düzeni bozma anlamına gelir. Kadınların erkek şehvetinin nesnesi ve doğaları gereği tahrik edici oldukları varsayılıyordu "ki bu varsayım kadınların kamusal alanda, yakın akrabaları olmayan erkeklerin şehvetini uyandırmamak için 'cezbediciliklerini saklaması' emrini meşrulaştırmaktaydı". Kadınlar için mütevazı kıyafetlerin amacı bu tarz bir şehveti önlemekti.[3] Başörtüsü takan kızlar hangi ölçüye göre iffetsiz veya dikkat çekici olarak değerlendirilebilirdi? Batılı kıyafetler içindeki kızlarla dolu bir sınıfta gerçekten de göze batıyorlardı; fakat giysileri daha açık olduğu için değil. İlle de bir fark aranacaksa, kıyafetleri daha ölçülüydü ve bedenlerinin daha büyük bir bölümünü kapatıyordu. Peki, bu garip tezat nasıl açıklanabilir? Müslümanlığın iffet kavramı Fransız gözlemcilere göre cinsel açıdan sapkındır; onu hem farklı olmakla hem de bir şekilde abartılı (dikkat çekici, göze çarpan) hatta ahlaksız olmakla suçlarlar. Siyasetçiler ve pek çok feminist tarafından yapılan açıklama aynıydı: Peçe/örtü kadının ezilmişliğini, aşağılanmasını ve eşitsizliğini temsil etmektedir; cumhuriyetin özgürlük ve eşitlik ilkelerine inananlar tarafından onaylanmamalıdır. Bu söylemin örtünün eleştirilen cinsel çağrışımına yönelik yeterli bir açıklama olduğunu düşünmüyorum.

---

2 Hammoudi, *A Season in Mecca*, s. 42.

3 Mahmood, *Politics of Piety*, s. 110-117.

Rahatsızlık veren, cinselliğin ortadan kalkması değil, ortaya çıkarılmasıydı; kızların karşı cinsin üyeleriyle "normal" addedilen iletişim kurallarını uygulamayı reddetmesiyle bu durum iyice vurgulanmış oluyordu.

Fransız gözlemciler için örtünün rahatsız edici cinsel çağrışımının önemi, kendilerininkinden tamamıyla farklı algıladıkları bir toplumsal cinsiyet ilişkileri sisteminden kaynaklanıyordu. Müslümanlar için örtü, kadınların (ve hatta erkeklerin) tehlikeli cinselliğini sınırlandırma ihtiyacının bir ifadesidir. Hammoudi'nin de belirttiği gibi; "[bizim] hayati dürtülerimize ilişkin risklere karşı" bir tepkidir. Bu durum cinselliğin topluma ve siyasete yüklediği tehlikenin tanınmasıdır. Buna karşın Fransız sistemi cinsiyet ve cinselliği toplumsal ve siyasal risklerden bağımsız olgular olarak benimser. Cinsellik aynı zamanda, Fransız cumhuriyetçiliğinin temelinde yatan soyut bireycilik için muazzam bir zorluk teşkil eder: Eğer hepimiz aynıysak, nasıl olur da cinsel farklılık hakiki eşitlik için böylesine büyük bir engel teşkil edebilir? Bu bölümde, Fransız toplumsal cinsiyet sisteminde başörtüsünün bu tezata işaret ettiğini göstereceğim: İslamın cinsellikten kaynaklanan zorlukları kabul etmekteki ısrarı, cumhuriyetçilerin kendi sistemlerinin sınırlarıyla ilgili görmek istediklerinden çok daha fazlasını ortaya çıkardı.

Burada şunu belirtmem gerekir ki, ben idealleştirilmiş toplumsal cinsiyet sistemlerinden bahsediyorum. Bunlar, tabii ki, insanların birbirlerini nasıl algıladıkları ve birbirlerine nasıl davrandıklarıyla alakalıdır; fakat göründükleri kadar sabit ya da tüm toplumu kapsayan şeyler değillerdir. Pek çok sınıflandırma gibi, bu sistemler de yerleşik normları abartır ve bireylerin aslında gerçekleştirdikleri pratiklerin çeşitliliğini hafife alır. Ben bu idealleştirilmiş kavramların gerçekleştirdiği temsilin sonuçlarıyla ilgileniyorum; çünkü onları harfi harfine takip etmeyenler için bile, farklılığa dair anlayışların etrafında örgütlendikleri güçlü bir referans noktası sunarlar. Burada yine bir

yanda İslamın ve diğer yanda da Fransa'nın nesneleştirilmesine tanık olmaktayız: İslamın kadınları baskı altına aldığı düşünülürken, Fransız cumhuriyetçiliği kadınları özgürleştiren bir sistem olarak görülmektedir.

Başörtüsü yasağını savunan Fransızlar özgürleştirici modernite ile baskıcı gelenek arasındaki çatışma üzerinden tartışıyordu. Başörtüsü takmayı tercih eden Fransız kız öğrenciler bu seçimi geleneksel toplumların veya zümrelerin birer üyesi olarak yapmıyor idiyseler de, İslamda ayırt edici bir farklılık gördüklerini kabul ediyorlardı. Bana göre onlar, kendilerini içinde buldukları Fransız sisteminden farklı bir söylemsel düzende yaşamak istiyorlardı. Sosyolog Farhad Khosrokhavar'ın önerdiği terminolojiye göre, fark toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelik "açık" yaklaşım ile "kapalı" yaklaşım arasındadır; her iki terim de cinsiyetlendirilmiş bedenin nasıl ele alınacağıyla ilgilidir. "Kapalı" sistemlerde, toplumsal cinsiyet ilişkileri iffet kurallarına göre düzenlenir. "İffet ve namus kadının bedensel ve zihinsel örtünmesi ile doğrudan bağlantılı olarak tanımlanır (kadın toplumun namus güvencesidir; kamusal alana kapalı olan özel alanın yöneticisidir)." Eğer geleneksel olarak, aile düzeni ve tüm toplumsal yapının saflığı cinslerin ayrı tutulmasına dayanıyorsa, Fransa'daki genç Müslüman kızlar için tehlikede olan; kendi bedensel bütünlükleri, kendi namuslarıydı. Buna karşın, "açık" sistemler bedenin ifşa edilmesinin, görünürlüğün zararlı görülmediği sistemlerdir. Bu sistemlerde, "belirli bir tür röntgencilik ve teşhircilik olumlu olarak değerlendirilir.... Bedenin dili, öteki cinse erişebilirliği ortaya koyan bir dildir."[4]

Batılı feministlerin sıklıkla belirttiği gibi, örtüsüz bedenlerin örtülülere oranla eşitliği daha çok güvence altına almaları gibi bir durum artık söz konusu değil. "Açık" sistemlere sahip pek çok toplumun artık kadınlara bir miktar

[4] Chafiq ve Khosrokhavar, *Femmes sous le voile*, s. 145.

yasal eşitlik sağladığı kesinlikle doğrudur. Buna rağmen her iki toplumda ya da sistemde de kadınlar erkeklere oranla daha alt seviyede görülmüş ve kadınların yasal hakları sınırlandırılmıştır. Fransa'da, kadın hakları adına başörtüsü yasağını geçiren politikacıların şiddetli muhalefetine rağmen anayasada, hemen hemen tüm seçimlerde eşit miktarda erkek ve kadının oy kullanması için çağrıda bulunan (2000 yılında çıkartılmış) bir kanun bile vardır. Fakat eşitlik yasası olarak adlandırılan bu yasa, kadınların cinsiyetlerine indirgenmesine ve değersizleştirilmesine engel olamadı. Bunun bir sonucu da siyasetçi Ségolène Royal'in Sosyalist Partili meslektaşlarının, başkanlık yarışı "güzellik yarışması değildir" diyerek Royal'in başkan olma isteğini frenlemeye çalışmaları olmuştur.

Pek çok Fransız feminist, İslamla ideolojik olarak yüzleşene kadar, kendi toplumunun –özellikle kadınlara uygulanan– cinsel teşhirciliğini kadınların aşağılanması olarak görmüştü; çünkü bu, kadınları cinsiyetlendirilmiş bir bedene indirgiyordu. Fakat başörtüsü tartışmasının hararetinde, bu kaygılar bir kenara bırakıldı ve eşitlik cinsel özgürlükle eşanlamlı oldu; bu da kadın bedeninin görünürlüğü ile bir tutuldu. Laiklik ve özerk bireycilik mevzularında da olduğu gibi, Fransız toplumsal cinsiyet sistemi sadece en iyisi olarak değil, cinsler arasındaki ilişkileri ayarlamak için de kabul edilebilir tek yol olarak sunuldu. Buna riyaet etmeyenler doğaları gereği daha alt seviyedeydi ve bu sebeple hiçbir zaman tam anlamıyla Fransız olamazlardı. Kapalı ya da açık cinsellik meselesinin, başörtüsü tartışmasının inanılırlığını ve yoğunluğunu artırdığını düşünüyorum. İslam ve Fransız "kültürü" arasındaki uzlaştırılamaz farklılığın kanıtı buradaydı.

GÖRÜNÜRLÜK

Başörtüsü tartışmasında örtü karşıtlarının tek düşünebildiği; örtünmenin okullarda, hastanelerde ve diğer

yerlerde cinslerin bir arada bulunmasına, yani karma yapıya (*mixité*) karşı gelmesiydi.[5] Stasi Komisyonu'na (ve komisyona delil sunan sayısız uzmana) göre örtü, İslamın öngördüğü cinsler arası ayrımın bir ifadesiydi. Oysa en azından okullar açısından tersi bir durum söz konusuydu: Başörtüsü takmak, kızların aksi durumda gidemeyecekleri karma okullarda okumalarını sağladı. Fakat Stasi Komisyonu'na delil sunan kimi uzmanların esas kaygısı karma yapı değildi; erkeklerin ve kadınların bedenlerinin *görsel* konumlarının aynı olmasıydı. Bu sebeple, psikanalist Elisabeth Roudinesco'ya okullarda sakalın da yasaklanması gerektiğini düşünüp düşünmediği sorulduğunda –çünkü sakal da bir İslami kimlik biçimi olabilirdi– Roudinesco'nun cevabı sakallara yönelik bir kanun olamayacağıydı. Böyle bir kanun pratik değildi; ayrıca sakal dini amaçlarla bırakılıyor olsa dahi, örtünmenin kadınlar için yarattığı yabancılaşmayı erkekler için yaratmıyordu. Tabii ki sakallar cinsiyetle oldukça alakalıdır; farklı olan, sakalın görünür olması, fakat kadınların bedenlerinin örtüyle gizlenmesidir. "Örtüden kaynaklanan asıl sorunun örtünün cinsel bir boyutu gizlemesi [*il recouvre*] olduğuna kaniyim. Örtü, toplumumuzun temelini oluşturan erkek-kadın eşitliğini inkâr etmektedir."[6] Onu bu kadar rahatsız eden, tam da kadın cinselliğinin üstünün örtülmesiydi: Örtü, kadınları "arzu nesnesi" olarak görmeyi reddetmek demekti.[7] Roudinesco'yu rahatsız eden tek şey, örtünün kadınların eşitsizliğiyle, yani belirli bir cumhuriyet ilkesine dair bir çelişkiyle ilişkili olması değildi. Örtünün ayrıca, doğal bir psikolojik sürece müdahale ettiğini düşünüyordu: Kadın bedeninin erkekler tarafından görsel olarak beğenilmesi, kadının kadınsılığını hayata geçirmekteydi.

Bu yaklaşıma göre, kızlar eğer bedenleri görülemiyorsa kadınsı kimliklerini yitirmekteydi. Kimlik, erkeklerin

---

[5] Debré, *La laïcité à l'école*, c. 1, s. 77.

[6] *A.g.e.* c. 2, s. 52.

[7] *A.g.e.* c. 2, s. 44.

kadınları cinsel nesneler olarak görebilmesine bağlıydı. Kadınsı kimlik erkeğin tutkusuna, erkeğin tutkusu ise görsel uyarıya dayanıyordu. Stasi, peçenin/örtünün kadınları "kasıtlı olarak" yabancılaştırdığını söyledi. Bu, kadınların sadece temel haklarını kullanmaya değil, ayrıca kendi cinselliklerine de yabancılaşmaları anlamını taşıyordu. İslamcı bir teokrasiden kaçan birçok mülteciden biri olan İranlı feminist Chahdortt Djavann'a göre peçe/örtü, kadının "psikolojik, cinsel ve toplumsal açıdan kötürüm bırakılması" anlamına geliyordu. Örtü genç bir kızın "insan olma" ihtimalini reddediyordu.[8] Kötürüm bırakma, pek çok eleştirmen için endişe kaynağıydı. Hatta örtünmeyi kadın sünnetiyle bir tutanlar dahi vardı.[9] Filozof André Glucksmann peçeyi/örtüyü "kanla lekelenmiş" (bu referans akla teröristleri, Nazileri ve aynı zamanda kaçınılmaz bir biçimde kesme [*cutting*] eylemini getiriyor) olarak tarif etti.[10] Glucksmann'ın mantığı görünürde şu şekilde işlemektedir: Terörizm, tüm siyasi davranış kurallarının ihlalini içerir; örtü takmak, toplumsal cinsiyetlendirilmiş ilişki kurallarını ihlal eder; toplumsal cinsiyetlendirilmiş ilişki kuralları toplumsal ve politik düzenin temelini oluşturur; bu sebeple örtünmek bir terör eylemidir.

Bu mantığa göre, Müslüman genç kızların ve kadınların mağdur oldukları görüşünü muhafaza etmek zordu; başörtüsü takmanın kendisi başlı başına bir saldırı eylemi haline gelmişti. Jacques Chirac Aralık 2003'te Tunus'ta yaptığı bir konuşmada bunu yeterince vurguladı: "Peçe/örtü takmak, kasıtlı olsun ya da olmasın, bir çeşit saldırıdır."[11] Chirac bu yorumda, kadınların bastırılmış cinselliklerinin gizil tehlikesine üstü kapalı bir gönderme yaparak örtü ile terörizmi bir noktada birleştiriyordu. Beden görünür olduğunda kadının cinselliği kontrol

---

[8] *ProChoix,* sayı 26-27 (Güz 2003), s. 103-104.
[9] *ProChoix,* sayı 28 (Bahar 2004), s. 57.
[10] *L'Express,* 17 Kasım 1994.
[11] Deltombe, *L'Islam imaginaire,* s. 347.

edilebilirdi. Bedenin görünmediği durumda bu cinsellik, toplumsal ve siyasal ortamı altüst edebilirdi.

Fakat Chirac başka bir şey daha söylüyordu. Atıfta bulunduğu saldırganlığın iki anlamı vardı: Peçeli/örtülü kadının saldırganlığı ve bir de ona bakmaya çalışan (Batılı) erkeğin saldırısı. Kadının saldırganlığı, (Fransız) erkeklerinin –doğal bir hak (bir erkek ayrıcalığı) olarak gördüğü– peçenin/örtünün ardındakini görme zevkini reddetmekten ibaretti. Erkek cinselliğine karşı yapılan bu saldırı, bir çeşit hadım etme olarak algılandı. Erkekleri arzu nesnesinden mahrum bırakmak, onların erkeklik hissiyatlarını zedeliyordu. Cinsel kimlik (Batılı veya "açık" modelde) iki şekilde işler: Erkekler cinselliklerini sadece kadınlara bakarak –onları açıkça arzulayarak– değil, aynı zamanda karşılığında kadınlardan bir "bakış" alarak kanıtlarlar. Tutkulu bakışma, yüzlerin anlam okuma açısından erişilebilirliği, "açık" sistemlerdeki toplumsal cinsiyet dinamiklerinin önemli bir veçhesidir.

Esasında, başörtüleri kadınların yüzünü kapatmaz. Kadınlar saçlarını, kulaklarını ve boyunlarını örterler ama yüzler açıkça görünür. Bu gerçeğe rağmen eleştirmenler, Körfez ülkelerindeki kadınlarla Fransa'dakileri bir tuttular ve sanki başörtüleri kadınların *yüzünü* de kapatıyormuş gibi konuşmakta ısrar ettiler. Örneğin, Fransız medya figürü Bernard Henri Lévy ile Birleşik Devletler'de Ulusal Halk Radyosu'nda, (diğer pek çok şeyin arasında) başörtüsü yasağı üzerine bir söyleşi yapılırken Lévy'nin saplantı noktası yüzle alakalıydı. "Peçe"ye yönelik pek çok itirazı sıraladıktan ve onu devlet okullarında yasaklamak için neden bir yasaya ihtiyaç duyulduğunu açıkladıktan sonra konuşmasını, genç kızların o güzel yüzlerinin örtülmesinden duyduğu üzüntüyü belirterek bitirdi; sonuçta bu, İslamın en büyük kusuruydu. Esasında yüzleri örtülü olmayan söz konusu bu kızlara yönelik yorum, ilk bakışta kafa karıştırıcıdır. Örtülmemiş yüzün, tüm bedenin görünürlüğünü ve daha da önemli-

si kadının cinsel açıdan erişilebilir olmasını ifade ettiğini fark ettiğimizde durum açıklık kazanır. Bu akıl yürütme biçimine göre hatları görülemeyen bir beden, gizlenmiş bir yüz olur. Dolayısıyla B.H. Lévy'nin başörtüsü ile peçeyi karıştırması; her ikisi de Müslüman giyim tarzının çeşitlemeleri olduğu için değil, iffet ve kadının cinsel olarak ulaşılamazlığını ifade ettiği için anlaşılabilir bir durumdur. Bu ulaşılamazlık hali, Fransız erkeklerinin ve kadınlarının kimliği yaşayış biçimini ciddi ölçüde rahatsız eder.

Lévy, güzel kadın görüntüsünden yoksun olduğu için üzgün ve şaşkın görünse de yaygın bir diğer tepki de saldırıdır. 1950'lerde yazan psikiyatr Frantz Fanon, erkek sömürgecilerin Cezayir'deki peçeli kadınlara karşı tutumunu şu şekilde tarif etmişti:

> Avrupalı, Cezayirli kadın karşısında, saldırganlığın billurlaşmış halini, bir tür şiddetin gerginliğini de yaşıyor. Bu kadının peçesini kaldırmak güzelliğini ortaya çıkarıyor, sırrını gösteriyor, direncini kırıyor; onu bir macera için erişilebilir kılıyor.... Avrupalı, Cezayirli kadınla olan ilişkisini kafası karışık bir halde, oldukça karmaşık bir düzlemde yaşar. Hedefinde bu kadını ulaşılabilir kılmak, ona sahip olmak yatar. Görünmediği halde gören bu kadın, sömürgeciyi deli eder. Karşılıklılık söz konusu değildir. Kadın kendisini ele vermez, kendisini teslim etmez ve kendisini sunmaz.[12]

1950'lerdeki "kadınları ulaşılabilir kılma isteği..." ikinci bölümde tartıştığım, sömürge hâkimiyetinin cinselleştirilmiş fantezileriyle ilgiliydi: Beyaz adamların yerli kadınları fethetmesi. Yeni yüzyılda bu, söz konusu anlayışı savunan Fransızların cinsler arası ilişkileri sürdürmenin doğru yolu (belki de tek yolu) olduğunu iddia ettikleri şeye yönelik bir saldırı tehdidi (bir karşı saldırı) olarak ortaya çıkar. Artık söz konusu olan, yeni bir bölgenin fethi değildir; vatanın, cumhuriyetin özgürlük ve eşitlik

[12] Fanon, *A Dying Colonialism*, s. 43-44.

ilkelerinin (saldırganca) savunusudur. Hatta Fransızlara özgü bir cinsellik biçiminin, tarihçi Mona Ozouf'un tabiriyle "Fransa'nın eşsizliği"ni (*la singularité française*) ortaya koyan ulusal bir nitelik olduğu varsayılır.[13]

Coşkun bir milliyetçilik patlaması olarak tarif edilebilecek bu durumda, pek çok Fransız feminist, Müslüman kadınların özgürleşmesi için yapılan çağrıların arkasında durdu ve geçmişte protesto ettikleri görsel istismar eleştirilerini unuttular. Şüphesiz, "G-string" meselesi sırasında (bkz. 3. Bölüm) genç kızların benimsediği aşırı cinselleştirilmiş giyim tarzına itiraz etmişlerdi. Örneğin Segolène Royal bu konuda şu şekilde uyarıda bulunmuştu: "erkeklerin gözünde, G-string genç kızları bir popoya indirgemektedir."[14] Royal ve diğerleri bu moda diktatörlüğünün özgürleştirici olmadığı konusunda uyarıda bulundular. Fakat "açık" giyinme biçimlerinin "kapalı" olanlara üstünlüğünü sorgulayan ve "sütyenlerimiz, kravatlarımız, pantolonlarımız, mini eteklerimiz, iç çamaşırlarımız ve mayolarımız" özgürlük ve esaret arasındaki "çizginin o ya da bu tarafına o kadar kolay konumlandırılabilir mi?" diyen bazı Amerikalı eleştirmenler –İslam alanında çalışan akademisyenler– kadar ileri gidemediler.[15] Aslında burada iki farklı boyunduruk altına alma sistemi işlemiyor mu?

G-string'i ve örtüyü aynı baskıcı elmanın iki yarısı olarak kıyaslayan bir ya da iki makalenin dışında, Batılı giyim tarzının sınırlarına dair Fransa'da pek fazla tartışma yapılmamıştı. Eşitlik adına ortadan kaldırılması gereken şey örtüydü. Burada söz konusu olanın kadın-erkek eşitliği değil, Müslüman *kadınlar* ile Fransız *kadınların*

---

[13] Mona Ozouf, *Les Mots des femmes: essai sur la singularité française* (Paris: Fayard, 1995).

[14] *Le Monde*, 17 Ekim 2003.

[15] Charles Hirschkind ve Saba Mahmood, "Feminism, the Taliban, and the Politics of Counter-Insurgency," *Anthropological Quarterly* 75, sayı 2 (Bahar 2002), s. 352-53.

eşitliği olduğunu iddia ediyorum. Kimi örtülü, kimi örtüsüz farklı pek çok Müslüman kadın ve aynı şekilde farklı pek çok Fransız kadın olmasına rağmen, bu meselenin sunumunda sadece iki karşıt sınıflandırma bulunuyordu. Hedef, Müslüman kadınları, Fransız kız kardeşlerinin standartlarına getirmek (bütün ırkçı ve sömürgeci imaları ile medenileştirme misyonunun farklı bir versiyonu), bedenlerini sergilemelerine ve Fransız toplumunun (kadınlar ve erkeklerin) anladığı haliyle cinselliğin zevklerini tatmalarına olanak sağlamaktı. İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy 2005 yılında aynen bunu söyledi: "Cumhuriyetin değerlerinden, kadın-erkek eşitliğinden, laiklikten ve Fransız entegrasyon idealinden gurur duyuyoruz. Öyleyse bunları, burada ağırladıklarımız için de söylemekten geri durmayalım. Bu bizim üzerimizde Fransız kadınlarının sahip olduğu hakların göçmen kadınlara da uygulanması için bir baskı oluştursun."[16]

CİNSEL ÖZGÜRLÜK

Başörtüsü yasağının kabul edilmesinin arifesinde, feminist siyasetbilimci Janine Mossuz-Lavau, yasaya karşı dokunaklı bir yazı kaleme aldı. "Sokakta peçeli bir kadının yanından geçtiğimde," diye başlayan makalesinde, "şiddetli bir acı hissediyorum" diye yazmıştı. Bu duygusunun kadınların dinine karşı duyduğu nefret yüzünden olmadığını söylüyordu; peçenin/örtünün, kadını "bir günah kaynağı" ve "olası bir fahişe" olarak tanımlamasından dolayı bu şekilde hissediyordu. Bu öyle bir şeydir ki, o kadının, "kocası ya da gelecekteki kocası dışındakilerle sevişmesi yasaklanmıştır." Mossuz-Lavau, aslında hakkı

---

[16] Bkz. Sarkozy'nin bloğu: http://www.sarkozyblog.com/2005/immigration-une-immigration-choisie/ Bu kaynak için Eric Fassin'a teşekkür borçluyum. Bkz. "La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations," yayımlanmamış ödev, 2006.

olan cinsel özgürlükten mahrum kalan bu kadın için büyük bir üzüntü duyuyordu.

Sosyolog yazısına, bu çeşit bir özgürleşmenin ancak okulda modern fikirlerle donatıldıkça gerçekleşebileceğini söyleyerek devam ediyordu. Zaten kamuoyu anketleri modern, özgürlükçü değerlerin eğitim seviyesi yüksek kimselerce sahiplenildiğini gösteriyordu. Fransız toplumunun en bağnaz fertleri hiç eğitim almamış olanlardı. Ardından Mossuz-Lavau, kendisinin 2000-2001 yılları arasında Fransız toplumunun cinsel pratikleri üzerine yaptığı bir çalışmadan bahsediyordu. Görüşme yaptığı Müslüman kadınlar arasında "(İslami) normları çiğneyen ve evlilik öncesi cinsel ilişki yaşayanlar sadece lisansüstü eğitim görmüş öğrenciler ve yöneticilerdi." "Bu genç kadınlar evliliğe kadar bakire kalma dayatmasını reddetmiştir ve istisnasız hepsinin de yüksek öğrenim görmüş olması tesadüf değildir." Eğer özgürlüğün kıstası cinsel özgürlükse, o zaman başörtülü kızların okulda kalmaları gerektiğini söyleyerek yazısını tamamlıyordu. "Bence okul, hangi seviyede olursa olsun, bu işleve sahiptir ve orada kalmalarına izin verilenlere, daha özgür bir yaşama yönelme konusunda yardımcı olacaktır."[17]

Uzmanlığının İran'daki deneyimlerine dayandığını iddia eden Chahdortt Djavann, Müslüman ülkelerdeki kadınların özgürlükten yoksun olmalarıyla ilgili sansasyonel öyküler sundu. Kendisinin de, en dikkatli takipçilerinin de farklı İslamlar arasında –Mollalar tarafından yönetilen bir teokraside devlet dini olarak İslam ile Fransa'da yaşayanların benimsediği azınlık dini aynı şey değildir– ayrım yapmaması, tartışmanın büyük bir bölümüne histerinin yön vermiş olduğunun göstergesidir. Djavann, sadece kadınların "İslami toplumlar"da ezildiklerini söylemekle kalmaz, ayrıca (İkinci Bölüm'de bahsettiğim bazı sömürgeci yaklaşımları anımsatır biçimde)

---

[17] *Le Monde,* 16 Aralık 2003.

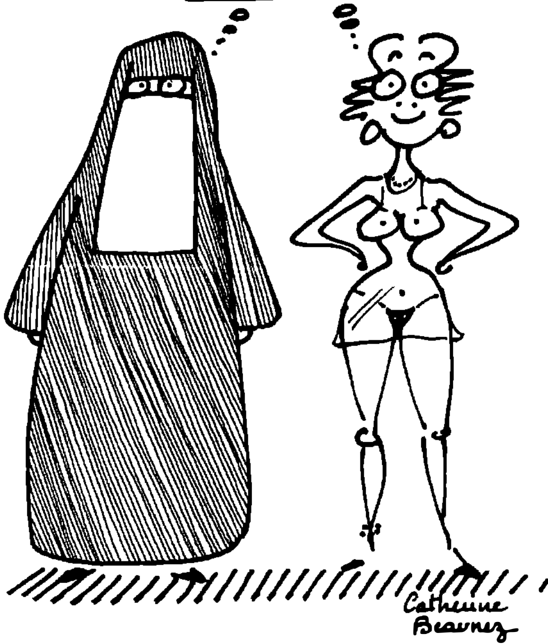
cinslerin birbirinden ayrı tutulmasının kaçınılmaz olarak tecavüz ve fuhuş oranlarında artışa yol açtığını belirtir. Sanki kadını tehlikeli derecede ahlaksız olarak göstererek saldırıları teşvik eden şey örtüdür. Pedofili de yaygındı: "Eğer bu tarz bir ilişkiye razı olan iki yetişkin arasındaki cinsel, cinsel olmayan ve evlilik dışı ilişki yasaklanmış ve İslam hukukunca katı yaptırımlara tabi kılınmış ise, hiçbir yasa çocuğu koruyamaz."[18] Yaptığı açıklamalara göre, ne kadınlar ne de çocuklar, yırtıcı erkeklerin cinslerin kati surette ayrı tutulması sonucu kışkırtılan ilgisinden kurtarılabilirdi. Djavann, İslamın tamamen bu erkekler adına düzenlenmiş olduğunu da belirtiyordu. Fransa'da da benzer gelişmelerin yaşanmasını ancak başörtüsü yasağı engelleyebilirdi. Bu yasanın İran gibi teokratik rejimlerde yaşayan kadınlara bile umut ışığı sunabileceğine inanıyordu. Djavann'ın hiç sözünü etmediği şey, (daha önce de belirttiğim gibi kadınların oy kullandığı ve örtülü olsalar dahi mecliste görev aldığı) İran'daki yaşamın karmaşıklığı ve Fransa'daki kadınların maruz kaldığı kötü muamele idi. Feminist sosyolog Christine Delphy'nin de belirttiği gibi, kadın istismarı Müslümanların tekelinde değildir.[19]

Yasanın hikmeti hakkındaki görüşleri farklı olsa da, Mossuz-Lavau ve Djavann kadınların Batılı anlamda özgürleşmeye doğuştan bir tutkuları olduğuna dair ortak bir inancı paylaşıyorlardı. Kadınların baskı altında kalmadıkça örtüyü tercih etmeyecekleri onlar için çok açıktı. Bu aynı zamanda, aralarında İslami rejimlerden gelenlerin de bulunduğu *Ni Putes, Ni Soumises* [Ne Fahişe, Ne Köle] isimli bir grup feministin de savunduğu görüştü. *Ni Putes, Ni Soumises* İslam adına kadınlara uygulanan fiziksel şiddeti protesto etmek için 2002 yılında kuruldu. Yankı uyandıran bir imza kampanyası ile başörtüsü ya-

---

[18] Deltombe, *L'Islam imaginaire*, s. 352.

[19] Christine Delphy, "Une affaire française," Nordmann, *Le foulard islamique* içinde, s. 64-71.



"G-string" tartışmaları sırasında yayınlanmış bir karikatür. Cümle şu: Onun yerinde olmayı istemezdim. Catherine Beaunez'in karikatürü, sanatçının izni ile kullanılmıştır.

sağını savundular; çünkü "İslami örtü, Müslüman ya da gayri Müslim ayırt etmeksizin hepimizi, kadınlara yönelik kabul edilemez bir ayrımcılığa maruz bırakıyor."[20] Bu bakış açısı, *One Veiled, the Other Not* [Biri Örtülü, Diğeri Değil] isimli kitabın editörlüğünü yapan iki Müslüman kadını şaşkına çevirdi. Dounia Bouzar örtü takmamasına rağmen, Fransız feministlerin önerdiği özgürlük ölçütünün İslamı ne kadar da yanlış yansıttığı karşısında

[20] Nacira Guénif-Souliamas ve Eric Macé, *Les féministes et le garçon arabe*, (Paris: Editions de l'Aube, 2004), s. 9.

hayrete düşmüştü. "Verdikleri mesajların ana teması şu fikir etrafında dönüp duruyor: Müslüman kadınlar, istedikleri kadar erkekle seviştikleri zaman entegre olmuş olacaklar. Özgürlük, cinsel eylemlerin sayısına göre ölçülüyor." Saïda Kada, Bouzar'a Kabil'in kurtuluşu üzerine Fransa'da dolaşıma giren ilk imgeleri hatırlattı: "Makyaj yapan kadınlar. Nasıl bir sembolizm ama: Burkadan ruja! Onların (Fransızların) içleri, insanların refahı konusunda değil, kadınların Batılı modellere uygun yaşama koşulları konusunda rahatlatılıyordu."[21]

Bouzar'ın entegrasyona yaklaşımı açıklayıcıdır. Örtüye ve genel anlamda İslama yönelik itirazın merkezinde cinsel özgürleşme olduğunu doğru bir biçimde sezinler. Cemaate bağlılığın engel olduğu basit bir bireysel özerklik sorunu ya da benliğin seküler bir biçimde inşasına müdahale eden dini bir emir değildir bu. Meclis üyelerinin ve onların feminist destekçilerinin tahayyülündeki benlik, yalnızca cinsel cazibeye sahip olmakla değil aynı zamanda cinsellikle de ilgiliydi; sadece cinsellikle de değil, ayrıca cinsel açıdan benzer şekillerde aktif olmakla da ilgiliydi. 1989 yılında Müslüman cemaatinde yaşanan dehşet verici bir olaylar dizisi (İki erkek kardeş, Fransız bir erkekle çıkan kız kardeşlerini öldürdükten sonra intihar etmişlerdi. Bu tür namus cinayetleri, ender görülmesine rağmen, bir yanılsamayla tamamen İslama atfedilir) hakkında yorum yapan televizyon habercisi Christine Ockrent olanlardan ahlaki bir sonuç çıkarmıştı: "Bu aşağılık öykü, özellikle cinselliğin farklı şekilde yaşandığı başka bir kültüre ait olmanın zorluklarını, gerginliklerini, en derinlerdeki karanlık gizli yanlarını abartılı bir biçimde açıklığa kavuşturuyor."[22] *Le Nouvel Observateur* dergisinin editörü Jean Daniel, İslamın "Fransız medeniyeti" ile temas kurması sonucunda dönüşüp dönüşemeyeceği

---

[21] Bouzar ve Kada, *L'une voilée,* s. 58-59.
[22] Deltombe, *L'islam imaginaire,* s. 70.

üzerine yazdığı 1986 tarihli yazısında, "kadın sorunu, kadınların sorunu, cinsellik sorunu bu hikâyede çok mühim bir yere sahiptir"[23] diye belirtti. Cinsellik, Müslümanların tam anlamıyla Fransız olabilmek için katetmeleri gereken mesafenin ve farklılığın ölçüsüydü.

TOPLUMSAL CİNSİYET SİSTEMLERİNİN ÇATIŞMASI

Elisabeth Roudinesco, Stasi Komisyonu'na sunduğu raporda komisyon üyelerini, başörtüsünü yasaklayan bir kanunun meşru olduğuna ikna etti. Durumun aciliyetini vurgulamak için yasadan rutin bir mevzuat olarak değil, ensest karşıtı kanunlara eşdeğer bir yasa olarak bahsetti.[24] Ensest tabusuna yapılan gönderme açıklayıcıdır. Bu gönderme İslamın cinsiyet ve cinsellik düzenlemelerindeki farklılıkların uyandırdığı derin rahatsızlık hissini ifade eder. Ayrıca İslamın, cinselliği olması gerektiği gibi düzenlemediği fikrini öne sürer; Müslüman cemaatlerinde ve hanelerinde bir şeylerin fazla abartılı ve hatta ahlaksızca sürüp gitmekte olduğunu ima eder. Neticede ensest, evrensel olarak ahlaklı, sağlıklı ve doğal olanın bozulması olarak kabul edilir. Bu bölümün başında başörtüsüne yönelik birçok itirazın, sadece çok az değil aynı zamanda çok fazla şeyin ifşa edildiği duygusunu taşıdığını belirtmiştim; şimdi bu noktaya dönmenin zamanı geldi.

Başörtüsü yasağını savunan Fransızlar, kendi toplumsal cinsiyet eşitliği algılarının sadece Fransızlar için değil, (ensest tabusunda olduğu gibi) evrensel olarak arzu edilir olduğu konusunda ısrar ettiler. Bu tam da alıntı yaptığım bazı Müslüman kadınların itiraz ettiği noktaydı. Bu kadınlar Fransız sisteminin muhakkak daha eşitlikçi olduğu iddialarını reddediyorlar ve inançlarının karikatürize edilmesine tepki duyuyorlardı. Söz konusu olan sade-

---

[23] *A.g.e.*, s. 65.
[24] Debré, *La laïcité à l'école*, c. 2, s. 53.

ce "açık" ve "kapalı" kültürler arasındaki çatışma değildi; daha ziyade, soyut bireycilik ve cinsel farklılık arasındaki ilişkiyi ele alan özgün Fransız kuramıydı. Birazdan açıklayacağım üzere, Fransız kuramı bu iki kavram arasındaki uzlaşma sorununun *inkârını* içerir. Oysaki Müslüman kuramcılar, cinslerin farklılığını muhtemel bir siyasi sorun olarak *tanırlar;* cinslerin ayrı tutulması bununla başa çıkmanın bir yoludur. İşe bakın ki İslami kuram, bedeni dikkat çekici bir şekilde örterek cinselliği hepimizin göreceği bir sorun olarak ortaya koyar. Fransızlar ise cinselliğin cumhuriyetçi siyasal kurama sorun teşkil ettiğini inkâr etmek için bedenlerin çarpıcı bir şekilde sergilenmesini talep ederler. İslam ve Fransız cumhuriyetçiliği arasındaki farkı, kabul etme psikolojisi ve inkâr etme psikolojisine referans vererek tanımlayacağım.



Fransız yasa koyucular başörtüsünü yasaklayarak kadının eşitsizliğinin *esas* göstergesini sınıflardan uzaklaştırdıkları vurguladılar. Bunu yaparken de kadın-erkek eşitliğinin cumhuriyetin en temel ilkesi olduğunu ilan ettiler. Cumhuriyete bağlılık andı içen herkes bu ilkeyi desteklemeliydi. Laikliğin temel ilkelerinden biri buydu. "Bugün laiklik, cinsler arasındaki eşitlikle doğrudan bağlantı kurulmadan idrak edilemez."[25] Stasi Komisyonu'nda ve diğer yerlerde (basında, televizyonda, çeşitli açık forumlarda) yürüyen tartışmalarda kişinin cinsel açıdan kendini ifade edebilmesinin, eşitliğin vermesi gereken ilk sınav olduğu vurgulandı. Bu, Mona Ozouf'un tabiriyle "cinsler arası mutlu ilişkileri"[26] kapsayan bir ifadeydi. Kadın ve erkek bedenlerinin görünürlüğü, birbirleri için erişilebilir

---

[25] *Stasi, Laïcité et République*, s. 114.
[26] Ozouf, *Les Mots des femmes*, s. 395.

olmaları, baştan çıkarma oyununun serbestliği; özgürlük ve eşitliğin alamet-i farikaları, siyasi açıdan özgür olan bir toplumda yaşamanın ne anlama geldiğinin birey düzeyindeki ifadeleri olarak değerlendirildi. Cinsellik, siyasal ilişki açısından (Rousseau ve diğer siyaset kuramcılarının bir zamanlar uyardığı gibi) tehlikeli değildi; aksine, cinsellik bu ilişkiyi olumlu etkiliyordu.

Hâl böyle iken, uzun zamandır cumhuriyetçi kuramcıların işini zorlaştıran kadınlar, 1945 seçimlerine katıldıktan sonra daha da zorlu bir hale geldiler. Fransa'da vatandaşlık soyut bireyciliğe dayanır. Birey dini, etnik kökeni, toplumsal konumu ya da mesleği ne olursa olsun öncelikle insandır. Bu özelliklerden soyutlandıklarında bireyler aynı kabul edilir, yani eşittirler. Fransız sisteminde eşitlik aynılığa dayanır. Yıllardır aynılık için tek engel cinsel farklılıktı; "cinsiyetlendirilmiş" olan kadınlardı ve bu sebeple cinsiyetlerinden soyutlanamazlardı; erkekler ise soyutlanabilirlerdi. Bu sebeple soyut birey erkekle eşanlamlıdır. Kadınların cinsel farklılığı doğal bir ayrım olarak kabul edilmekteydi ve bu sebeple soyutlanmaya tabi değildi. O halde kadınlar nasıl vatandaş olabilirdi ki? Fransız feminizminin tarihi bu ikilemle uğraşmanın ne kadar zor olduğunu ortaya koyar: Kadınlar eşit olmak için (erkeklerle eşit olmak için) soyutluk mücadelesi vermelidirler, fakat cinsiyetlerinin farklılığı (erkek değillerdi) kadınları peşinen yarış dışı bırakır. Kadınlar hem aynı hem de farklı olabilirler mi? Hem evet, hem hayır. Evet, çünkü cumhuriyetçi siyasal kurama göre vatandaşlar birbirlerinden ayırt edilemeyen soyut bireylerdir. Yani kadınlar bir kez vatandaş olduklarında artık bireydirler. Hayır, çünkü tanım itibariyle cinsel farklılık tüm bireylerin aynı olmadığı anlamına gelir; doğa aynılıktan yoksun olma (eşitsizlik) kararı vermiştir ve toplum bunu düzeltemez. Erkekler cinslerinden kaçabilir; kadınlarsa kaçamaz. Dolayısıyla siyasal kuramın mantığı ile cinsel farklılıktan doğan ikilem arasında derin bir uyumsuzluk

bulunur; cinsel farklılık cumhuriyetçi mantığa terstir.

Kadınlar bireyler olarak değil, belirli bir grup olarak oy kullandılar. Eşitlik yasasıyla ilgili son dönem tartışmalarda, tekil bireyin yerine hetereoseksüel çift önerildi. Kadınlar ve erkeklerin farklılıkları ile birbirlerini tamamlayabileceği ve bu tamamlayıcılığın bir tür eşitlik olduğu ileri sürüldü. Fakat tıpkı evliliklerde karı-koca arasındaki işbölümünün nadiren mükemmel eşitlik rejimleri üretmesi gibi, siyasete ithal edilen bu işbölümü de seçimler için adaylığını koyan kadınlar açısından zorluklar çıkarmaya devam ediyor. Segolène Royal'e gösterilen (Sosyalistlerce aday gösterilmesinden beri devam eden) acımasız muamele, türünün en kötü örneği değildir. Her iki fikir de –yani kadın olan ama birey olmayan vatandaşlar ve farklılığın tamamlayıcılığı– Fransız cumhuriyetçiliğinin temel çizgisini değiştirmek değil düzeltmek üzere ileri sürülmüştü: Eşitlik hâlâ aynılığa dayanmaktadır. (Aynılığın eşitliğin önkoşulu olduğu fikrinin doğal sonucu, elbette, Fransız olabilmenin tek yolunun asimilasyondan geçtiği konusundaki ısrar olacaktır.)

Dolayısıyla, Fransız siyasal kuramında, siyasal eşitlik ile cinsel farklılık arasında süregelen bir tezat söz konusudur. Siyasetçiler ve cumhuriyetçi kuramcılar, cinsler arasındaki farklılıkları ayırt edici bir kültürel özellik seviyesine yükseltirken bu çelişkiyi örtbas etmiş ve eşitliğin mümkün olduğu konusunda ısrar etmişlerdir; Ozouf'un tabiriyle "Fransızların eşsizliği". Kadınların cinsiyetlerinden soyutlanamayacağını kanıtlamak istercesine (erkekler tabii ki soyutlanabilirdi), kadın ile erkek arasındaki baştan çıkarma oyununun görünürlüğüne, açıklığına ve özellikle de kamusal alanda kadın bedeninin sergilenişine (ve erkekler için cinsel açıdan çekiciliğine) güçlü bir vurgu söz konusudur. Kadınların farklılığının açık kanıtı hepimiz için görünür olmalıdır. Bu, *hem* kadınlara farklı davranılması gerektiğinin tasdiki *hem* de cinselliğin cumhuriyetçi siyasal kuram için sorun teşkil ettiğinin inkârı

anlamına gelir. Öyleyse belki de şöyle söyleyebiliriz: Kadın cinselliğinin nesneleştirilmesi, paradoksal bir biçimde Fransız cumhuriyetçiliğinin temelinde yer alan çelişkinin üstünü örtmeye hizmet eder. İnkâr etme psikolojisinden kastım budur.

İslam hukukçularının cinsel farklılıkla ilgilenme şekli, cinsiyet ve cinselliğin (toplum ve siyaset için) ele alınması ve üstesinden gelinmesi gereken sorunlar olduğunu doğrudan kabul ederek Fransız cumhuriyetçiliğinin düştüğü çelişkiden kaçınmayı başarır. Ele alma ve üstesinden gelme sistemleri çeşitlilik gösterir (ne Taliban ne de İranlı ayetullahlar İslamın bütününü yansıtır) ve bu sistemler Batılı gözlemcilere kabul edilemez görünebilir. Fakat bizim dinamiğin ne olduğunu ve bunun Fransız cumhuriyetçilerini neden bu kadar kızdırdığını anlayabilmek için mutlaka bu sistemleri kabul etmemiz gerekmez. Başörtüsü ya da peçenin kadınlar için temsil ettiği mütevazı kıyafet ve erkeklerin bol kesim giysileri, kadınlar ve erkekler arasındaki, dürtüler tarafından yönetilen cinsel ilişkilerin güvenilmez ve karışıklıklara yol açıcı olası sonuçlarını kabul etmenin bir yoludur. Hammoudi'ye göre bu cinsel ilişkiler "bir süreklilik kaynağıdır, ancak aynı zamanda amansız tehlikelerin ve çatışmaların da kaynağı olabilirler".[27] Mütevazı kıyafet, kamusal alanlarda cinsel münasebetlere izin verilmediğini ifade eder. Bazı Müslüman feministler bunun aslında kendilerini özgürleştirdiğini söylüyor. Fakat bu düşüncenin doğru olup olmadığından ve başörtüsü takan her kadının, sembolizmi bu şekilde yorumlayıp yorumlamadığından bağımsız olarak örtü, cinselliğin kabul ve hatta takdir edildiğine işaret eder, ancak sadece uygun durumlarda; mahremiyet içinde, aile arasında. İşte bu, inkâr değil kabul etme psikolojisidir.

Sistemin ataerkil olmadığını söylemeye çalışmıyo-

---

[27] Hammoudi, *A Season in Mecca*, s. 195.

rum, tabii ki öyle. Fakat Fransız sistemi de ataerkil; kadınlar her iki sistemde de farklı şekillerde nesneleştiriliyor. Benim vurgulamak istediğim, cinsiyet ve cinselliğin bu iki sistemde farklı şekillerde temsil edildiği ve farklı şekillerde yönetildiğidir. Çelişkili bir şekilde, İslam açısından, kamusal alanda toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş ilişki kurallarını –herkes için görünür kılan– belirgin yapan şey örtüdür. Bu kurallar hiçbir surette çelişki arz etmez ve cinsel alışverişin kamusal alanda yasak olduğunu ilan eder. Cinsellik sorununun bu şekilde açıkça kabulü, Fransız gözlemciler için kelimelerin cinsel imaları ile örtüyü "göze çarpan" veya "dikkat çekici" kılmıştır. Cinsellik hakkında sadece çok fazla şey söylemekle kalınmamış, cinselliğin tüm zorlukları da açığa çıkarılmıştır. Kadınlar biçimsel olarak eşit olabilirler; fakat cinsiyetlerinin farklılığı bir şekilde bu eşitliği yalanlamaktadır. Fransız siyasetçilerin kadın-erkek eşitliği hakkındaki göstermelik beyanları, gerçek anlamda gücü diğer cinsle paylaşma konusunda duydukları derin rahatsızlıkla uyuşmaz. Bunlar Fransız cumhuriyetçiliğini destekleyen kuramcıların ve onun savunucularının gözardı etmek istediği zorluklardır.

İnkâr etme psikolojisinin gücü, pek çok Fransız feministin Fransa'daki mevcut duruma yönelik eleştirilerinden vazgeçmesine ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin temeli olarak laikliği sunan bir yasayı savunmasına sebep olmuştur. İş ve ücret ayrımcılığı, kadınlara ve azınlıklara uygulanan görünmez engeller ve aile içi şiddet gibi temaların terk edilmesinin sebebini –kimileri bunu 1970'ler ve 80'lerin savaşçı feminizminin "tükenişi" olarak adlandırdı– incelemek başlıbaşına bir kitap olurdu. Burada şunu söylemek yeterli olacaktır: Feministler –seleflerini andıran bir tür ırkçı yardımseverlik formatında– kendilerinden daha az şanslı olan göçmen kız kardeşlerini kurtarmaya giriştiler. (Karanlıkta kalmış bu kadınları özgürleştirme konusundaki ısrarları Laura Bush'un Af-

ganistan'daki kadınları özgürleştirmek amacıyla Afgan savaşını desteklemesini hatırlatıyor). Fransızların özgür cinsel ilişkilerine övgüler düzülürken, aynı Fransız feministlerin, kadınları nesneleştiren ve cinsel çekiciliklerini abartan kendi ataerkil sistemlerinin sınırlarını bir zamanlar nasıl yerin dibine batırdıkları unutulup gitmişti. Bilinçsizce cumhuriyetçi projeyle özdeşleşmiş –inkâr psikolojisini kabul etmiş– olmalarından aldıkları güçle, pek çok feminist kesin surette başörtüsünü/peçeyi kadın hakları ihlali olarak kınadı ve sanki Fransa'daki kadınların konumu sorunlu değilmiş gibi konuştu. Başörtüsünü yasaklamak bir yurtseverlik eylemine dönüştü. Christine Delphy müstehzi bir tavırla şöyle söylüyordu: "Toplumumuz 'yabancı' cinsiyetçi sembollere karşı çıkarak cinsiyetçiliği hoşgörmeyeceğini ve cinsiyetçi olmadığını kanıtlamıyor mu? ... Bizim toplumumuzda cinsiyetçiliğin bulunmaması, cinsiyetçi olanların yabancılılığını kanıtladığında, diğerlerinin cinsiyetçiler olarak bizden farklılığı da doğrulanmış olur."[28] Müslümanların asimile edilemezliğinin nihai kanıtı, cinsiyet ve cinselliğe olan yaklaşımlarının farklılığıydı.

SONUÇ

Mitleştirilmiş bir "Fransa" anlayışının birçok veçhesinin muhafaza edilmesi, başörtüsü tartışmalarının (*affaires du foulard)* itici gücüdür. Meselenin zihinsel yatırımları, terörizm korkusundan ziyade Fransız ulusal kimliğini korumak yönündeydi. (Terörle mücadelenin başörtüsünü yasaklamaktan daha iyi yolları tabii ki vardı, bunların bazıları çeşitli komisyonlar tarafından önerildi.) Fransızların cinsler arası ilişkileri ele alma biçimi, bu kimliğin oldukça mühim ve çiğnenemez bir unsurudur. Sosyolog Eric Fassin'in de belirttiği üzere, cinsel eşitliğin kurucu

---

[28] Delphy, "Une affaire française," s. 64.

nitelikteki doğasına yapılan (sadece on yıllık) yeni vurgu, cumhuriyetin mevcut somut halinin değişmezliğinde diretmenin bir yoludur. Cinsel eşitlik (laiklik gibi) başlangıçtan beri var olan bir değer haline gelmiştir. Bu değeri paylaşmayanlar (bu durumda Müslümanlar) sadece farklı değil, ayrıca değersizdirler; daha az evrimleşmişlerdir, o da evrim kapasiteleri varsa. İslamın asimile edilemezliğinin en büyük kanıtı, bu sebeple cinsel uyumsuzluğuna indirgenir ya da buna tekabül eder. Bu öyle büyük bir uyumsuzluktur ki ulusun geleceğine –kelimenin tam anlamıyla ulusun üreme-çoğalma sistemine dayanan geleceğe ve onun temsiline– gölge düşürmüştür. "Tek ve bölünmez" söylemi kadınları ve erkekleri içeriyor olabilirdi ama bu iki cins arasındaki ilişkilerin birden fazla şekilde düzenlemesini bünyesinde barındıramazdı; çünkü bu düzenlemenin sadece kültürde değil aynı zamanda doğada da köklerinin olduğuna inanılıyordu. Dolayısıyla Fransız toplumsal cinsiyet sistemi sadece üstün değil aynı zamanda "doğal olan" olarak sunuldu. Böylece, bu yaklaşıma göre, kimin farklılığı olduğuna dair derin psikolojik antipati ancak sapkınlık olabilirdi.

SONUÇ

Fransa Ulusal Meclisi her sene, bir önceki sene yayımlanan en iyi siyaset kitabına ödül verir. 2006'da Caroline Fourest'nin *La tentation obscurantise* [Obskürantist Cazibe] isimli kitabı bu ödüle layık görüldü.[1] Feminist olan Fourest, *ProChoix* dergisinin kurucularından ve başörtüsü yasağı yandaşlarının öncülerinden biridir. Kendisi köktendincilik olarak algıladığı şeylere şiddetle karşı çıkar ve laikliğin sadık bir savunucusudur. Onun sekülerizmini mutlakiyetçi olarak nitelemek kifayetsiz kalır: Ona göre, dindar aktivistlerin ele geçirdikleri ilk fırsatta yol açacakları özgürlük ve özerklik kaybından bizi koruyabilecek tek silah sekülerizmdir. Kendisiyle birkaç yıl önce New York'ta tanıştığımda, o zamanki partneri Fiametta Venner ile birlikte Birleşik Devletler merkezli uluslararası evanjelist Hıristiyan grupların izini sürüyorlardı. Bu grupların kadınlar üzerindeki etkisi hakkındaki (özellikle de kürtaj ve doğum kontrol yöntemlerine erişim konularında) endişelerini paylaşıyordum; üçümüz de söz konusu grupların Amerika'daki siyasi nüfuzlarından dert yandık (George W. Bush'un ilk seçilişinden hemen önceydi). Fourest ve Venner'e göre dini fanatizm, ataerkinin alabileceği en öldürücü şekildi ve feministler fanatizmle mücadeleyi öncelikleri haline getirmeliydi.

---

[1] Caroline Fourest, *La tentation obscurantiste* (Paris: Grasset, 2005).

Kendileriyle tanışmamdan çok kısa bir süre sonra ilgileri İslama yöneldi. "Köktendinciler"in Fransız Müslümanlar üzerindeki etkisinin artması olarak ele aldıkları süreçle ilgili uyarılarda bulunmaya başladılar. 2003'te başörtüsüyle ilgili yasanın müzakere sürecinde, dergilerinin bütün sayılarını, sadık sekülerizm yandaşlarının başlattığı seferberlik için çağrıda bulunmaya adadılar. Ana akım Hıristiyanlar ya da Yahudiler ile o inançların radikalleri arasında yaptıkları itinalı ayrımların aksine, İslama tanımı gereği tamamıyla radikal, yekpare bir olguymuş gibi davranma eğilimindeydiler. İslamcıların, kadınların ezilmesini ve sekülerizmin ortadan kaldırılmasını amaçlayan siyasi bir komplo hazırladıklarını vurguladılar; kısacası, İran deneyimi Fransa'ya ithal edilmek üzereydi. "Peçe kendi içinde bir tartışma değildir. Köktendinciliklerin yükselişinin, laikliği geçmişte hiç olmadığı kadar tehdit ettiği bir zamanda peçe, daha da kararlı bir laiklik vizyonunu güçlendirmemize olanak sağlayacak bir testtir."[2] Bu tarife uymayan bazı Müslümanlar olabilirdi ama az sayıdaydılar. Onlar başörtüsü takanlar arasında değillerdi.

Fourest ve Venner sürekli peçe olarak adlandırdıkları başörtüsüne karşı öfkeliydiler. Başörtülerini fanatizmle yapılan ölümüne bir savaştaki düşman bayrakları olarak görüyorlardı. "Okullarda peçeye izin verilmesi, sekülerizmi test etmek isteyen köktendinci örgütlerin planının sadece ilk adımıdır."[3] Kendilerini "İslamofobik" olmakla suçlayan bazı eski meslektaşlarının ithamlarını hiddetle reddettiler. Laiklik savunularında bir parça bile ırkçılık olmadığında direttiler. Bu tarz suçlamaları yapanlar ya saftı ya da daha kötüsü tehlikeli bir kültürel göreceliğin kuklası olmuşlardı. Fourest'nin kitabı (onun ve Venner'in yazdığı makaleler gibi), kendilerini İslam üzerine çalışan

---

[2] Fourest ve Venner, "Les enjeux cachés du voile à l'école," s. 19.

[3] *A.g.e.*, s. 31.

ciddi akademisyenler olarak görenlere ve benim gibi, Fransa'daki Müslümanların deneyiminin karmaşıklığında ısrar edenlere saldırıyor. Bu kişileri, cumhuriyeti çökertmek için düşmanla beraber komplo hazırlığında bulunan beşinci kol olarak tanımlıyor.

Fourest'nin kitabına verilecek ödül duyurulduğunda bir grup aydın bunu protesto etmek için *Le Monde*'da (18 Nisan 2006) bir köşeyazısı yazdı. Jean Baubérot ve Etienne Balibar da bu yazarlar arasındaydı. Yazarlar Fourest'nin görüşlerini indirgemeci ve asılsız buldular. Bu tarz yaklaşımların, "göçmenler"in Fransa toplumuna daha iyi entegre edilmesi gereği gibi ciddi bir soruna ışık tutmak yerine, "öteki"ni şeytanlaştırmaya yaradığını anlattılar. Ödülün, gerçeklik dışı argümanlara dayanan ve mantık yerine korku ve duygulara hitap eden bir polemiği resmen onaylamış olmasını üzüntüyle karşıladıklarını belirttiler. Makale oldukça sertti ve yerleşik hükümet politikasının kısa ama ikna edici bir eleştirisini sunuyordu. Söz konusu yazarlar Ulusal Meclis'in bu kitabı seçmesinden duydukları üzüntüyü ifade ediyor olsalar da aslında bu duruma pek de şaşırmamışlardı; zira kitap yasa koyucuların yıllardır söylediklerini sadece tekrar ediyordu. Fourest, birçok benzeri gibi, milliyetçi pankartlar taşıyan bir ideolog haline geldi. Aydınlanma ilkeleri adına, tartışmanın kapılarını kapatıyor ve kendi düşüncesinden farklı olan düşünceleri dikkate almayı reddediyordu.

Meclis'in Fourest'nin kitabını desteklemesi seferberliğin nasıl yürütüldüğünü gösteriyor. Cumhuriyetçi tutumu savunanlara resmi makamların ve medyanın ilgisi büyüktü ama eleştirenler göz ardı ediliyor, hatta sansürleniyordu. Bazı gruplar, ana akım medyanın ya da açık tartışma forumlarının kendilerine yer vermemesini protesto etti. Bir vakada *l'Union des familles laïques* [Laik Aileler Birliği], başörtüsü yasağına karşı çıkanların görüşlerini olumlayarak yansıtan *A Barely Veiled Racism* [Örtülemeyecek Kadar Açık Irkçılık] isimli filmin kendi

kentlerinde gösteriminin engellenmesi konusunda belediye başkanlarını ikna etti. Hakikat, tarih ya da doğa adına, soyut bireyselcilik, sekülerizm ve "açık" bir toplumsal cinsiyet sistemi gibi kurucu ilkeleri kutsal ve tartışılmaz kılınan bir cumhuriyet tasavvuru ileri sürülüyordu. Bu ilkeler, Fransız vatandaşlarının gerçek inancını test etmek için sunuluyordu ve onlara uymayanlara kâfir muamelesi yapılıyordu.

Hükümet, *La Tentation obscurantiste*'i ödüle layık görerek başörtüsüne karşı kampanyasını sürdürdü. Yasa 2004'ten beri yürürlükte ve görünüşe bakılırsa Müslümanların çoğu kurallara uyum sağlamış durumda. Birçok yoksul aile için tercih şansı zaten yoktu; çünkü sosyal güvenlik ödenekleri çocukların okula devam etmesine bağlıydı. Şartları yerine getirmeyenler okuldan atıldı; bazıları başka yerlere, çoğunlukla da yasağın yürürlükte olmadığı özel okullara gitti. Yasa karşıtı ilk protestoların (Strasbourg'daki bir kız saçını kazıtmıştı: Eğer saçını kapatamıyorsa ondan tamamen kurtulacaktı) arkası kesildi ya da en azından artık medyanın ilgisini çekmiyorlar. Ne var ki yasa Müslümanları sekülerizme yöneltmedi. Bilakis, bazı mahallelerde görünür olan başörtülerinin sayıları ve çeşitleri arttı. Öğrenciler okul saatlerinde başörtülerini çıkartıyor dahi olsalar, günün sonunda tekrar takıyorlar. Böylece kendilerine sürekli olarak dindarlıklarının Fransız devletinin talepleriyle uyuşmadığı hatırlatılıyor ve her gün tekrar eden bir farklılık ve ayrımcılık deneyimi yaşıyorlar.

Yasa, sadece bizim ilk ve ortaokullarımıza denk gelen okullardaki öğrencilere uygulanıyor olmasına rağmen, örtüye yönelik resmi kınamanın daha genel bir ifadesi olarak görüldü. Başörtülü yetişkin kadınlar bazen, gerekli görülen şartlara uydukları halde, yurttaşlığa kabul törenlerinden men edildi. Vatandaşlığa geçmeye çalışan bir kadın, "Bobigny komününde bir kadın bana Fransa toplumunun örtüyü kabul etmediğini, eğer onu takmaya

devam edersem başvurumun kabul edilmeyeceğini söyledi," demişti. Belediye başkanları kimi zaman, örtünmenin hukuka aykırı olduğu düşüncesiyle (ki bu yanlış bir düşünceydi) örtülü kadınları sosyal hizmetlerden mahrum bıraktı. Kadınlara düğünlerde şahitlik yapamacakları ve hatta evlenemeyecekleri söylendi. "Montfermeil'de ve Blanc-Mesnil'de örtüm yüzünden nikâh töreni yapmayı reddettiler. Fakat yüzümde peçe yoktu." Birçok vakada mahkeme görevlileri başörtülü kadınların duruşmalarda yeminli şahit olarak bulunmasına ve hatta duruşmalara katılmasına izin vermedi. Örtülü kadınlar, benzer şekilde, işverenler tarafından da geri çevrildiler. "Örtü, Fransız toplumunda kesinlikle bir dezavantaj. Örtülü kadınları herhangi bir yerde [çalışırken] görmüyorsunuz, hatta mahallemizdeki süpermarketlerde kasiyerlik bile yapamıyorlar. Sonuç olarak eve kapanmamızın sebebi İslam değil Fransa toplumudur." Bir kadın, bankada yaşadığı bir deneyimi anlatıyordu: Veznedar kendisine hizmet etmeyi kabul etmemişti; çünkü örtülü kadının silahlı soygun amacıyla bu kılığa bürünmüş olabileceğini düşünmüştü. Oğlunun okulunda aile birliği temsilciliğine seçilen, beş çocuk annesi bir diğer kadın da şunları anlatmıştı: "Ebeveynlerle hiçbir problemim yoktu. Ama öğretmenler beni dinlemeyi reddettiler. Başörtümü takıntı haline getirmişlerdi. Sonunda içlerinden biri bana başörtüsü takmanın yasak olduğunu söyledi."[4] Bu tanıklıklara dayanarak diyebiliriz ki, başörtüsünü yasaklayan kanun, Müslümanların Fransa toplumuna entegrasyonu sorununu çözmek yerine bu sorunu daha da alevlendirdi.

Kanunun etkileri, Fransız devlet okullarının sınıflarını aşıp dallanıp budaklandı. Sekülerizm ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin tasdiki olarak geçirilen yasa, aslında ırkçı ifadelere izin verdi ve ayrımcılık pratiklerini meşru-

---

[4] Alıntıların hepsi Pascale Krémer, "Paroles de françaises musulmanes: Les volontaires du voile," *Le Monde Magazine*, 9 Eylül 2006, s. 18-25'ten yapılmıştır.

laştırdı. 2005 sonbaharında gerçekleşen ayaklanmalar; "göçmenler" ile "Fransızlar"ın hayatları arasındaki muazzam farkı, okulların gençleri varoşlardan kurtarmadaki başarısızlığını, "göçmenler"in iş piyasasında sürekli olarak maruz kaldıkları ayrımcılığı, dolayısıyla işsizlik oranları açısından "göçmen" ve "Fransız" gençliği arasındaki muazzam farkı ve Kuzey Afrikalı (ve gittikçe daha çok Batı Afrikalı) kökenlere işaret eden isimlere, hitaplara ve diğer göstergelere yapıştırılan damgaları açığa çıkardı. Hükümet yetkililerinin cevabı ise isyancı işsiz gençliğin "ayak takımı" olarak kınanması, ayaklanmalardan Fransa'da yasadışı kalanların sorumlu tutulması ve sınırdışı edilmeleri için harekete geçilmesi şeklinde oldu. Bu durumun Fransızları ilgilendiren bir sorun olduğu gerçeğiyle yüzleşilmedi. Esasında bu, postkolonyal Fransa'nın sorunudur; yurtdışından ithal edilen bir sorun değildir.

Fransız siyasetçiler ve aydınlar, Kuzey Afrikalı/Müslüman nüfusla barışabilmek için, farklılığı ele almanın yeni yollarını, farklılıkla ilgilenmeyi reddetmek yerine onun varlığını kabul eden yollarını bulmalıdır. Aynılık ve asimilasyon vurgusuna dayanan eski yöntemler artık işe yaramıyor. Ne var ki ülke liderleri neler yapılabileceğini konuşmak yerine, çoğunlukla, hayali olduğu kadar dogmatik de olan bir cumhuriyetçi evrenselcilik mitine bağlı kaldılar. Başörtüsü yasasını geçirmek için yapılan seferberliği tanımlayan siyasi histeri, peçeyi, ulusu içten yıkmaya çalışan bir terör tehdidi olarak gösterdi. Ulusa yapılan çağrı şu şekildeydi: Laikliğin sözüm ona değişmez ilkelerini, soyut bireyciliği ve (yeni eklenen ama aynı şekilde değişmez olduğu düşünülen) toplumsal cinsiyet eşitliğini korumalıydılar. Eğer Emmanuel Terray'in de belirttiği gibi histeri, gerçek zorlukların, kişinin varoluşuna yöneltilen ve kabul etmek istemediği itirazların inkâr edilmesine ve yanlış yansıtılmasına hizmet ediyorsa, kanun amacına ulaşmış demektir. Fakat bu geçici bir başarıdır ve iyi sonuç doğurmaz. Nitekim yasanın ilk etkisi Fransa

toplumundaki Müslümanların kabul edilemez farklılığının yeniden tasdik edilmesi oldu. Müslümanların yabancılar, daha doğrusu, Fransa'da yaşayan ama bu topluma ait olmayanlar olarak konumları yeniden onaylandı. Örtü ve onun ötesinde Müslümanlarla, Araplarla ve Kuzey Afrikalılarla alakalı olan her şey, aşağı bir konumun ve ötekiliğin göstergesi olarak ele alındı. George Fredrickson'a göre bu ırkçılıktır. Öyleyse başörtüsü yasası, sorunun çözümü olmaktan ziyade Fransa'nın ırkçılıkla –etnik/dini ayrıma dayalı süregelen güç eşitsizliğiyle– yüzleşme konusundaki acizliği ve isteksizliğinin bir belirtisidir. Bu ırkçılık, yıllardır Fransa'nın Kuzey Afrikalılara yönelik tutumunu belirlemektedir.

Charlotte Nordmann'ın da belirttiği üzere, cumhuriyetçi evrenselcilik mitinin, "yerli Fransızlar" ile "Fransız Müslümanlar" arasındaki "tahakküm ilişkilerinin üstüne serilmiş" bir örtü işlevi gördüğü aşikârdır. İslami başörtüsünün ortadan kaldırılması, Fransa toplumunun tam bir üyesi olabilmenin tek yönteminin asimilasyon olduğunda diretmenin bir yoluydu. "Eğer bir komünalizm sorunu varsa, bunu devletin tarafında aramamız gerekmez mi? Komünalizmin çoğunlukçu niteliğinin, bu gerçeğin inkâr edilmesine ve kendini ... evrensel olarak göstermesine olanak tanıdığı doğrudur."[5] Başka bir deyişle, Fransızların toplumsal cinsiyet ve cinsellik biçimlerinin "doğal" olduğu düşüncesi tarafından desteklenen mutlakiyetçi sekülerizmin, Müslümanların farklılığını, dünyada yaşamanın geçerli ya da normal bir yolu olarak ele almayı imkânsızlaştırdığını söyleyebiliriz.

İslami başörtüsüne yönelik saldırı yerini bir diğer örtüye bırakıyor: Yalnızca Fransa'ya özgü olabilecek ve öyle olması gereken, oldukça tikelci ("münferit") bir evrenselcilik iddiası ile ulus-devletin bütünlüğünü muha-

---

[5] Nordmann ve Vidal, "La république à l'épreuve des discriminations," s. 7.

faza etmenin tek geçerli yolunun farklılığın (bu durumda, İslamın farklılığının) ortadan kaldırılması olduğunda ısrar edilmesi arasındaki çelişkiyi gizleyen bir örtü. Homojenliğe yapılan bu vurgunun bedeli ve ima ettiği demokrasi tanımı nedir? Bunlar, bu sayfalarda alıntıladığım, aralarında Baubérot, Balibar, Gaspard, Khosrokhavar ve Nordmann'ın da bulunduğu yasa karşıtlarının sorduğu sorulardır. Bu kişilere göre, yasağı meşrulaştırmak için kullanılan laiklik kavramı, sadece Fransa'nın kendi sekülerleşme tarihini yanlış yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda mevcut göçmen nüfusların karşı karşıya kaldığı toplumsal problemleri de şiddetlendiriyor. Aynılık koşulu ırkçılığı güvence altına alıyor ve daim kılıyor.

Bu şekilde ele alındığında, Fransa'daki başörtüsü yasağının sadece yerel bir vaka olmadığı görülür. Yasak, demokratik yönetim biçimlerini (bizimki de dahil olmak üzere) düzenleyen koşullar hakkında daha geniş kapsamlı düşünmemize ve "medeniyetler çatışması" kavramının –tam da savunduğu iddia edilen– demokrasiyi baltalama biçimlerini eleştirel bir bakışla incelememize olanak sağlıyor. Burada Amerikalı siyaset felsefecisi Danielle Allen'in çalışmasından bahsetmek, her ne kadar o Birleşik Devletler'deki ırksal farklılıklara odaklansa da, yerinde olacaktır. Allen, siyasal açıdan "birlik" fikrinin (Fransa'da, tek ve bölünmez ulus) fikir birliği gerektirdiğini, demokratik kapsama ideallerine tezat dışlanmalar yarattığını iddia eder. Birlik fikrinin yerine "bütünlük" kavramını geçirir, çünkü bütünlük, "çok sayıda vatandaş" arasında anlaşmazlıklar ve farklılıklar bulunduğunu kabul eder; böylece dışlamak yerine uzlaştıran bir siyasetin önünü açar. Allen'in çalışmasının ana fikri, eğer bir tür ortaklık sağlanacaksa, demokrasinin, farklılığı tanıması gerektiğidir. "Tam anlamıyla demokratik olan bir siyaset sadece uzlaşı için çabalamakla kalmamalı, aynı zamanda devam eden anlaşmazlıkların demokratik olarak ele alın-

masını sağlamalıdır."[6] Fransız kanun yapıcıların görüşlerinin aksine, ortaklığı tanımlayan şey bireylerin hepsinin aynı olması değil, farklılıklarının tanınmasıdır. Giriş bölümünde alıntıladığım Fransız filozof Jean-Luc Nancy'ye göre mesele 'ortak varoluş' değil 'ortaklıkta varoluş'tur. Yirmi birinci yüzyılda bu fikri demokratik siyasetin temeli olarak ifade etmek, şüphesiz (kültürel, dini ya da etnik) homojenliği ulusal kimlikle eş tutan ülkeler için oldukça zordur. Fakat bu ülkelerin nüfusları çeşitlenmeye devam ettiği sürece, en iyi alternatifimiz "ortaklıkta varoluş" [*being-in-common*] gibi görünüyor.

---

[6] Danielle S. Allen, *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship after Brown vs. Board of Education* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), s. 85, 88, 91.

Dizin

Fransız hükümeti, 2004 yılında, dine ait "çarpıcı simgeler"in devlet okullarında kullanımına dair bir yasak başlattı. Yasak herkese yönelik olsa bile, Müslüman kızların kullandığı başörtüsünü hedefliyordu. Yasak tarafında yer alanlar Fransa'nın seküler liberal değerlerini savunuyor ve başörtüsünü İslamın moderniteye karşı direnişinin bir sembolü olarak yorumluyorlardı. *Örtünmenin Siyaseti* bu bakış açısını hararetli bir tartışmayla çürüten önemli bir kitap.

Toplumsal cinsiyet araştırmalarının öncüsü Joan Wallach Scott, söz konusu yasanın, Fransa'nın eski kolonilerinin tebaalarını gerçek vatandaşlar olarak entegre etme sürecinin başarısızlığının bir göstergesi olduğunu öne sürmektedir. Scott, yasanın ardındaki ırkçılığın uzun tarihinin yanı sıra Müslümanların asimilasyonuna yönelik ideolojik engelleri de incelemektedir. Tartışmanın kalbinde yatan cinselliğe yönelik yaklaşımlardaki çelişkileri ortaya koymakta; yasağın Fransız savunucularının cinsiyet konusundaki açıklığı normalliğin, özgürleşmenin ve ferdiyetin bir ölçütü olarak gördüklerini buna karşı başörtüsü ile ima edilen cinselliğin örtülmesini, Müslümanların asla gerçek Fransızlar olamayacağının bir kanıtı olarak gördüklerine dikkat çekmektedir. Scott, yasanın dinî ve etnik farklılıkları uzlaştırmaktan öte, bilakis söz konusu farklılıkları daha da keskinleştirdiğini belirtmektedir. Homojenlik hususundaki diretmenin Fransa veya genel olarak Batı için artık mümkün olmadığını göstermekte ve bunun "medeniyetler çatışması" denilen gerilimlerin kökenini oluşturduğunu öne sürmektedir.

Örtünmenin Siyaseti farklılıklarımızı ortak bir zeminde inşa eden, farklılıkları kuşatan, onları baskılamayan, toplumsal uyum için onları tanıyan yeni bir toplumsal vizyon çağrısı yapıyor.

Prof. Joan Wallach Scott, Harold F. Linder Modern Eğitim Enstitüsü Sosyal Bilimler Bölümü'nde görev yapmaktadır. Doktorasını 1969 yılında Winconsin-Madison Üniversitesi'nde tamamladı. Çeşitli üniversitelerin tarih bölümlerinde ders vermiştir. Brown Üniversitesi Kadın Araştırmaları ve Eğitim Merkezi'nde yönetici olarak görev almıştır. Ayrıca Amerikan Üniversite Profesörleri Derneği'nde Akademik Özgürlük Komitesi başkanı olarak da önemli roller üstlenmiştir. Eserleri arasında, *The Glassworkers of Carmaux: French Craftsmen and Political Action in a Nineteenth Century City* (Harvard University Press, 1974); *Women, Work and Family* (Louise Tilly ile birlikte) (Holt, Rinehart and Winston, 1978); *Gender and the Politics of History* (Columbia University Press, 1988); *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Harvard University Press, 1996); P*arité: Sexual Difference and the Crisis of French Universalism* (University of Chicago Press, 2005) isimli kitaplar sayılabilir.

ISBN 978-605-4238-89-7



BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ